تراژدی پروتستانتیسم اسلامی

چگونه از اصلاح دینی، استبداد دینی سر بر می‌آورد؟

تقدیم به روح پدرم...



محمد قوچانی

سردبیر

همواره قدرتی اقتدارگرا و جزم‌اندیش که از درون جنبشی آزادی‌خواهانه سر بر می‌آورد بر آرمان آزادی سخت‌گیرتر است تا یک قدرت موروثی. آنانی که فرمان‌روایی‌شان را وام‌دار یک انقلابند در برابر نوجویی بی‌گذشت‌ترینان‌اند و بی‌تحمل‌ترین.

اشتفان تسوایگ: وجدان بیدار، صفحه ۴۳

بیست سال «سکوت» کافی نبود و شاید پنج سال «خلوت» نیاز بود تا واپسین نخست‌وزیر ایران در خانه‌ی خویش فرصت یابد که در مقام یک «روشنفکر دینی» برآمده از یک «انقلاب دینی» و بالیده در یک «جمهوری دینی» در تاریخ الهیات سیاسی نظر کند و تجربه‌ی نخستین جمهوری دینی را مرور کند و داستان «وجدان بیدار» را بخواند و بداند که چگونه ژان کالون دومین قهرمان اصلاح دینی پایه‌ی استبدادی دینی در جهان مسیحی را استوار کرد.

میرحسین موسوی از هر نظر که بنگریم و هر نقدی که به او داشته باشیم بی‌گمان یک روشنفکر مسلمان متاثر از علی شریعتی است که پیش از انقلاب اسلامی ایران در زمره‌ی حلقه‌ی حسینیه ارشاد بود و به اندیشه‌ی اصلاح دینی دل بسته بود. پس از پیروزی انقلاب و نزاع‌های داخلی آغازین دهه‌ی شصت او از معدود روشنفکران مسلمان عصر خویش بود که همچنان در حاکمیت ماند و به سطوح بالای قدرت رسید و به سبب حمایت رهبر انقلاب هشت سال رئیس دولت ماند. پس از آن موسوی همچنان همان روشنفکر ماند، به فرهنگ پرداخت و از هیاهو پرهیز کرد. گاه به جز هنر در فکر اجتماعی و سیاسی نیز نظر می‌داد و از سرمایه‌داری، غرب‌گرایی، وابستگی و انحصارطلبی انتقاد می‌کرد. بن‌مایه‌ی اندیشه‌اش انتقادی و رادیکال بود؛ چه علیه غرب، چه علیه سرمایه‌داری و چه علیه محافظه‌کاری اما «گفت‌وگو آئین درویشی نبود» و میرحسین موسوی درویشی پیشه کرده بود. نظام سیاسی دینی البته بلد بود که از او چگونه و کجا بهره ببرد: در سیاست خارجی و فناوری هسته‌ای که موسوی به اندازه کافی رادیکال بود و دستیابی به انرژی هسته‌ای را همپا و همتای نهضت ملی شدن صنعت نفت می‌دانست و در سیاست فرهنگی و عدالت اجتماعی که موسوی به عنوان فرزند مکتب شریعتی مخالف مجرّب و مهذب لیبرالیسم و کاپیتالیسم بود. اما توفان ۸۸ همه‌ی معادلات و مناسبات را بر هم ریخت و تنها مزیتش برای مهندس این بود که باری از دوشش برداشته شد و در خانه شد و به کتاب‌خانه رفت و از جمله داستان «وجدان بیدار» را خواند. داستان تساهل و تعصب، داستان اصلاح و استبداد. داستانی که نسل موسوی-همان فرزندان معنوی شریعتی-آن را نخوانده بودند.

۱ اسطوره‌ی پروتستانتیسم مسیحی

شریعتی: پروتستانتیسم همچون انقلاب دینی

«وجدان بیدار» روایت «نابود کردن آزادی وجدان در درون جنبش اصلاح دینی» است. (۱-۱) فرض روزگار ما بر این است که راه آزادی سیاسی از اصلاح دینی می‌گذرد و اصلاح دینی همسان نهضتی است که از مارتین لوتر و ژان کالون آغاز شد و پروتستانتیسم نام گرفت و در رویای ما جامه‌ی اسلام پوشید و به غنای پروتستانتیسم اسلامی بدل شد.

نسل موسوی از علی شریعتی شنیده بود که: «روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستانتیسم اسلامی بپردازد تا همچنانکه پروتستانتیسم مسیحی اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد.» (۳-۲۹۲)

شریعتی همچنین معتقد بود: «کار لوتر و کالون برای ما مهم است. برای اینکه آنها ماده‌ای را که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود به یک ماده‌ی تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند.» (۳-۴۹۱)

به نظر شریعتی آنچه در فرآیند نهضت اصلاح دینی صورت گرفته بود «تبدیل مذهب سنتی ارتجاعی کاتولیک به مذهب انتقادی جهان‌گرا [و] جامعه‌گرای سیاسی و مادی پروتستانتیسم بود.» (۳-۴۹۳)

شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس (و در واقع نویسنده‌ی اجتماعی) میان اصلاح دینی و رشد اقتصادی رابطه‌ای مستقیم می‌دید و (احتمالا) تحت تاثیر ماکس وبر (مولف و محقق رابطه‌ی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری) با وجود آنکه خود منتقد سرمایه‌داری بود، چنین اظهارنظر می‌کرد که: «پیشرفت صنعتی و تمدن این کشورها با اکثریت پروتستان آنها رابطه‌ی مستقیم دارد. مثلاً می‌بینیم آلمان و آمریکا که اکثریت مطلقشان پروتستان است از لحاظ صنعت و تمدن جدید از همه بالاترند. فرانسه که اکثریت آن کاتولیک و اقلیتی زیاد پروتستان است در حد متوسط و اسپانیا و ایتالیا که اکثریت مطلقشان کاتولیک است از لحاظ تمدن و از لحاظ پیشرفت صنعتی از همه کمتر هستند. بنابراین دیدیم که کشورهایی که عامل مذهبی را از صورت ارتجاعی به صورت خلاقه و ارتقایی و انتقادی تبدیل کرده‌اند به پیشرفت نائل شده‌اند و کشورهایی که هنوز کاتولیسم را حفظ کرده‌اند در حالت قرون وسطایی مانده‌اند.» (۳-۴۹۲)

آخوندزاده: پروتستانتیسم همچون سکولاریسم فلسفی

اما شریعتی در ستایش پروتستانتیسم تنها نبود. قبل و بعد از او روشنفکران بسیاری از دینی و غیردینی در ستایش از پروتستانتیسم از خود هیجان نشان داده بودند: میرزافتحعلی آخوندزاده روشنفکر غیرمذهبی عصر مشروطه از این جهت بر علی شریعتی فضل تقدم دارد. او که آشکارا ضدمذهب بود اما به علل اجتماعی ترجیح می‌داد از مذهب برای رشد بهره ببرد، قبلا نوشته بود: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانتیسم محتاج است، پروتستانتیسم کامل موافق شروط پروقره و سیویلیزاسیون متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد) مخفف دیسپوتیزم سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر وجوب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً» (۵-۲۲۱)

درک آخوندزاده از پروتستانتیسم اما فرقی با درک او از الحاد و نفاق نداشت: «پراتستانیزم در دین اسلام محض به خاطر حب بشریت از واجبات است طوایف انگلیس و ینگه دنیا و پاره‌ای از سایر طوایف فرنگستان پروتستان هستند یعنی ظاهراً مسیحی‌مذهب هستند، باطنا تابع عقل» (۵-۲۲۲)

آخوندزاده سعی می‌کرد برای نظریه‌ی خود تبار تاریخی هم بجوید و آن تبار در مذهب اسماعیلیه بود که انشعابی از شیعه‌ی امامیه بود و ظاهرا بسیار پیش‌تر از سکولارهای عصر ما بنای سکولاریسم اسلامی و شیعی را گذاشته بود: «نخستین کسی که آن فکر را آورد امام اسماعیلی علی ذکرت‌السلام بود که مذهب پروتستانتیسم را در اسلام ایجاد کرد... که چون به امامت فرقه اسماعیلی رسید پیروانش را گرد آورد و روز هفدهم رمضان ۵۵۹ قمری خطبه خواند: به اقتضای عقل شریف مکلف هستم که خیر و شر و سعادت و ضلالت شما را بنمایم. بدانید و آگاه باشید که عالم، قدیم است و زمان نامتناهی، بهشت و دوزخ یک امر خیالی و موهومی است. قیامت هر کس مرگ اوست. به هر عاقلی لازم است که در باطن به اقتضای بشریت و عقل شریف، سلیم‌النفس و نیکوکار باشد. به این چنین مرد راه حق خطاب می‌شود و در ظاهر هر گونه روش که به جهت امور معاش و امور دنیویه خود مفید بیند همان روش را به خود شعار سازد. الان تکالیف شرعیه را در خصوص حقوق‌الله بالمره من کلا از شما ساقط کردم پس از این آزاد هستید و از اوامر و نواهی در خصوص حقوق‌الله بالمره فارغ بالید.» (۵-۲۲۲)

بقایای این مذهب هنوز در جهان اسلام وجود دارد. علوی‌های خاورمیانه در ترکیه و سوریه و دروزی‌های لبنان و نیز اسماعیلی‌های جهان همان گونه که آخوندزاده می‌گوید مصداق

ســکولارهای مسلمان هستند که مسلمانند اما متشرع نیســتند. نزاع دولت اسد در سوریه با بنیادگرایان اهل سنت ریشه در همین نزاع مذهبی دارد. اما آنچه آخوندزاده به اشتباه فهمیده بود معنای پروتستانتیسم بود. همان اشتباهی که روشنفکر عرفی دیگر سیدمحمدعلی جمال‌زاده هم متوجه آن نشده بود: «اگر لوتر طلسم تعصب مذهبی و سد تاریک استیلا و استبداد کشیشان کاتولیکی را نشکسته بود هنوز اروپا به این درجه‌ی تمدن و نورانیت نرسیده بود و شاید اصلا تخم تمدن نمی‌توانست نمو کند.» (۶۲۱-۲۵)

سروش: پروتستانتیسم همچون سکولاریسم سیاسی

پس از شریعتی نیز روشنفکران ما درک کاملی از پروتستانتیسم نیافتند. عبدالکریم سروش دیگر روشنفکر دینی الهام‌بخش عصر ما در حاشیه‌ی نقد شریعتی سعی می‌کند از پروتستانتیسم تصویر حرکتی لیبرالی بدهد: «حرکت پروتســتانی حرکت دنیوی کردن دین مسیحیت بود... یکی از اهداف و آرمان‌های روشــنفکری دینی در سراسر جهان اسلام دنیوی کردن دین بوده است.» (۷۴-۴)

سروش از این حرکت به عنوان یکی از موتورهای محرکه تاریخ غرب یاد می‌کند و می‌نویسد: «کسانی چون لوتر و کالون چه خدمت ناخواسته‌ی عظیمی به سیر تاریخ اروپا کرده‌اند... چنین پیامــدی نه در مخیله‌ی امثال لوتــر و کالون و نه در مخیله‌ی هیچ‌کــدام از هم‌عصران آن‌ها نمی‌گنجید.»(۷۵-۴)

ســروش هم معتقد اســت از دل پروتستانتیسم رشد و توســعه اقتصادی درمی‌آید: «در پروتستانتیســم یکی از چیزهایی که به جد مورد توجه است مساله‌ی کار کردن در این جهان است. البته کسانی چون لوتر و کالون کار به معنای اقتصادی امروزه را مدنظر نداشتند اما از دل آموزه‌های آنها این مساله بیرون آمد.» (۸۴-۴)

اما فرق سروش با شریعتی این است که به عواقب و عوارض پروتستانتیسم به درستی اشاره می‌کند. البته او این نکته را با مدد گرفتن از آرای شــریعتی (و در واقع تفســیر او و مصادره به مطلوب کردنش) انجام می‌دهد: «[شــریعتی] در تحلیل حرکت لوتر و کالون و پروتستانتیسم می‌گوید در این مکتب اخلاق، عقلانی شد یعنی معطوف به مصلحت شد. یعنی اینها نمی‌گفتند راســت می‌گوییم یا دروغ نمی‌گوییم چون ثواب یا گناه دارد بلکه این موارد را عقلانی کردند. گفتند اگر راست بگوییم یا اگر دروغ بگوییم در همین دنیا نتیجه‌اش را می‌بینیم.» (۹۵-۴)

نتیجه آنکه از نظر سروش به عنوان منتقد درون گفتمانی شریعتی: «چه اسلام فقاهتی و چه دین دنیوی کسانی مثل مرحوم شریعتی یک نتیجه بیش‌تر نخواهد داشت و آن سکولاریسم است.» (۱۰۱-۴)

اما آیا واقعا پروتستانتیسم به لیبرالیسم، سکولاریسم و کاپیتالیسم منتهی می‌شود؟

۲ واقعیت پروتستانتیسم مسیحی

پروتستانتیسم دو قهرمان داشت که در ایران پیشتر چهره اول آن یعنی مارتین لوتر شناخته شده است و چهره دوم یعنی ژان کالون کم و بیش ناشناخته مانده است. برخی گفته‌اند نسبت میان این دو نســبت میان مارکس و لنین بوده است یعنی همان‌طور که کارل مارکس اصول مارکسیسم را بنیان نهاد اما مارکسیسم را به قدرت نرساند و آن را به یک نظم و نظام سیاسی بدل نکرد و این کار بر دوش لنین نهاده شد که در عمل مارکسیسم را مستقل از مارکس خلق کرد؛ در پروتستانتیسم ژان کالون پایه‌گذار و الهام‌بخش اصلی این مکتب به عنوان یک اندیشه‌ی سیاسی و مذهبی شد. اما حتی اگر این داوری را بپذیریم همان‌گونه که نمی‌توان مارکس را از مارکسیسم جدا کرد لوتر را نیز نمی‌توان از پروتستانتیسم منفک ساخت.

لوتر: قیام علیه شفاعت، پایه‌گذاری مذهب ترس و تقدیر

مارتین لوتر راهبی آلمانی بود که از هراس رعد و برق در یک شب توفانی به خدا پناه آورد، تحصیل در علم حقوق را رها کرد و از دانشگاه به صومعه رفت و راهبی ترسا شد و عابدی زاهد گشــت. این تجربه نخستین در پناه بردن به دین از هراس و ترس بعدا در تقدیرگرایی مذهب پروتستان اثری روشن گذاشت و از پایه‌های این مذهب تازه شد. لوتر در مقام راهب و ترسا سخت عبادت می‌کرد و بنا بر روایت مورخان در امید به بخشایش الهی اعتماد به نفسی اندک داشت و باور نمی‌کرد که خداوند او را به واقع ببخشد و در نتیجه بسیار زار و نزار عبادت می‌کرد. و به تدریج به این باور رسید که تا خدا نخواهد هیچ بخششی در کار نخواهد بود. در این میان اعتماد به نفس آمیخته به نوعی معامله‌گری و کاسبی کلیسا در لوتر خشم و شگفتی را برمی‌انگیخت.

کلیسا آمرزش‌فروشی می‌کرد و چون همه‌ی نهادهای فقهی راهی برای بخشایش می‌جست که در نهایت به جیب کلیســا ختم می‌شد. پاپ و ارکان کلیسا در مقام واسطه‌ی انسان و خدا به انســان‌ها وعده‌ی بخشش می‌دادند و این بر لوتر گران می‌آمد. شورش لوتر در این نقطه شکل گرفت که شــفاعت ناممکن است: «اگر هم بشود که شفاعات و بخشایش گناهان را خرید و از عقوبت مجازات رهید یقین اســت که این از آن کسانی است که به کمال نزدیک‌ترند و این را نیست مگر اندکی از مقدسان. بنابراین آن دسته از مردمان که بر این وعده دروغین و ننگین دل خوش می‌دارند که آنان نیز با برگه‌فروش بخشایش از مجازات‌های مربوطه رهیده‌اند در ضلالت افتاده‌اند... این حق پاپ است که به بخشایش و آمرزش نفوس بپردازد ولی این را به سبب توانایی خویش نیافته... باطل‌ترین دروغ و شــرمگین‌ترین اکاذیب است که امید آن داشته باشیم تا از طریق فروش شفاعات رستگار شویم ولو آنکه مباشر این کار حتی خود پاپ روح خود را گرو این کار نهد.»(۶۰۰-۲۶)

لوتر در نهایت معتقد بود: «[لوتر:] شفاعت هرگز سبب پاک شدن گناهان نمی‌شود. حتی پاپ نیز از این کار ناتوان است. خدا این حق را تنها برای خود منظور کرده است. شفاعت نجات‌دهنده دوزخیان نیست.»(۲۸-۱۵)

بازفهم آزادی مسیحی

این اجتهاد بزرگ لوتر (که به دیگر آداب کلیســایی فراتر از شــفاعت هم تسری یافت) در نهایت به شکل‌گیری نظریه‌ی «آزادی مسیحی» منتهی شد که ظاهرا مورد توجه‌ترین نظریه‌ی پروتستانی نزد متفکران و روشنفکران مسلمان است. همان نظریه‌ای که سبب می‌شود آنان گمان کنند پروتستان‌ها لیبرال یا آزادیخواه هستند و در برابر کاتولیک‌های محافظه‌کار و اقتدارگرا قیام کرده‌اند. اما «آزادی مسیحی» چه نسبتی با مفهوم آزادی دارد و اصولا آزادی است یا رهایی از اقتدار پاپی و تلاش برای برپایی اقتداری دیگر؟

به نظر می‌رسد آزادی مسیحی مورد نظر لوتر هیچ نسبتی با آزادی سیاسی در جهان جدید ندارد. لوتر می‌گفت: «بدیهی است که انسان در فطرت خود پیوسته آزاد است اما در اموری که در حیطه قدرت او یا فروتر از آن قرار دارند و نه در امور ورای قدرت او، زیرا او اسیر گناه است و نمی‌تواند آن‌چه برابر اراده الهی ثواب شمرده می‌شود انتخاب کند.» (۱۷۶-۱۴)

بر مبنای چنین سخنی فهم لوتر از آزادی مسیحی محدود به نبرد او با پاپ است: «پاپ به این سبب مخالف آزادی کلیساست که مومنان به اعمال خلافی که از متولیان کلیسا سر می‌زند پی نبرند و اگر بردند جرأت اعتراض نداشته باشند. لوتر با تاکید بر این که مسیحیت دیانت آزادی است، بالطمینان اعلام می‌کند که اگر مومن مسیحی رضایت نداشته باشد هیچ انسان و حتی فرشته‌ای را نمی‌رسد که به طور مشروع، قانونی وضع و به مسیحیان تحمیل کند.»(۱۸۲-۱۴)

شاید عنوان رساله لوتر درباره اسارت بابلی کلیسا را بتوان گویای نگاه او به آزادی دانست: «بابل در اصطلاح الهیات مسیحی در تعارض آن با اورشلیم به معنای مدینه زمینی و فرمانروایی هواهای نفسانی به کار رفته است. آگوستین قدیس در عباراتی موجز در تعریف دو مدینه می‌نویسد: بابل به معنای مدینه زمینی است. هم‌چنان که مدینه‌ای قدسانی یا اورشلیم وجود دارد بابل نیز مدینه ظلم و ستم است. همه طیبین به اورشلیم و همه خبیثین به بابل تعلق دارند.» (۱۸۲-۱۴)

تفسیر لوتر از بابل از آن جهت رهگشاست که درمی‌یابیم تلاش او برای آزادی مسیحی در واقع تلاش برای رهایی کلیساست و تفاوت میان آزادی را می‌توان این‌گونه در اینجا به کار برد که لوتر طرفدار رهایی کلیسا از پاپ بود نه آزادی نوع بشر. در واقع نظریه آزادی مسیحی نه بر مبنای حقوق انسان که بر اساس تکالیف انسان بنا شده بود که کلیسا با ایجاد سازمان و ساختاری شرک‌آلود (شفاعت‌بخشی و آمرزش‌فروشی و خداگونگی پاپ) مانع از اقامه آن می‌شد. این مفهوم از رهایی نسبتی مستقیم با تقدیرگرایی لوتری داشت. گفتیم که لوتر در آن شب توفانی به اهمیت تقدیر پی برد و نذر کرد که راهب شود و در رهبانیت اهل استغاثه بسیار بود ولی اراده خدا را برتر از اراده انسان می‌دانست. ماکس وبر شاخص‌ترین جزم کالون‌کیشی را آئین تقدیرمی‌دانست.» (۸۵-۱۳)؛ و آثار آن در اندیشــه اجتماعی پروتستان‌ها را چنین توضیح می‌دهد: «افسون‌زدایی (Entzauberung) از جهان یعنی حذف ســحر و ورد به عنوان ابزار فنی رستگاری در کیش کاتولیک به اندازه کیش پاک‌دینی (و قبل از آن توسط کیش یهودی) پیش نرفته بود. یک فرد کاتولیک برای جبران نقص ویژه خود همواره بخشــایش کلیسای خویش را در اختیار داشت. کشیش چونان ساحری بود که در مراسم تناول‌القربان یعنی تبدیل نان و شراب به جسم و خون عیسی معجزه می‌کرد و قدرت داشت تا همه‌ی درهای بسته را بگشاید. با توبه و ندامت نمی‌شد به سوی او رفت و او با اجرای مراسم و ادعیه هفت‌گانه بازخرید گناهان و امید رحمت و یقین به بخشایش را به فرد اعطا می‌کرد و بدین‌گونه موجب می‌شد آن تنش دهشت‌زا از روح وی تخلیه شــود، حال آن‌که برای یک مومنی کالوینی این تنش بدون هیچ‌گونه امکان گریز و هیچ‌گونه تخفیفی سرنوشت محتوم وی را تشکیل می‌داد.»(۹۵-۱۳)

رابطه مستقیم تقدیرگرایی پروتستانی با آزادی مسیحی را سیدجواد طباطبایی به خوبی نشان داده است. در واقع لوتر از آن جهت با کلیسای پاپی مخالف بود که راه رسیدن انسان به خدا را آسان می‌کرد و او از این جهت با این تساهل فقهی و آسان‌سازی مخالف بود که باور داشت انسان برای رسیدن به خدا باید راهی طولانی‌تر از شریعت را طی کند: «لوتر که با تکیه بر کلام حواری عیسی مسیح میان دو گونه شریعت ـ شریعت مبتنی بر عمل ثواب و شریعت مبتنی بر ایمان ـ به تمایز قائل است، از این حیث رستگاری را ناشی از عمل به شریعت مبتنی بر عمل ثواب نمی‌داند که عمل به کارهای ثواب تبختر و تفرعنی در مومن ایجاد می‌کند چنان‌که به گفته او قوم یهود که دیانتی مبتنی بر شریعت ظاهر داشت از مجرای صرف عمل به ثواب در طمع خام رستگاری افتاده بودند. به نظر لوتر قوم یهود نه طلب آمرزش می‌کرد و نه برای آمرزیده شدن ندبه و زاری بلکه آنان یقین داشتند که به آمرزش دست یافته‌اند. لوتر قوم یهود را ملت شریعت می‌نامد و شعار آنان را در این عبارت خلاصه می‌کند که من آن‌چه تو فرمان داده بودی و چنان‌که فرمان داده بودی انجام دادم. اما مومن مسیحی که به ملت ایمان تعلق دارد خطاب به خداوند می‌گوید «من نمی‌توانم آن‌چه تو فرمان داده‌ای و چنان‌که تو فرمان داده‌ای] انجام دهم و انجام نداده‌ام اما تو آن‌چه وعده داده‌ای به من عطا کن! من انجام نداده‌ام اما می‌خواهم انجام دهم و از آن‌جا که نمی‌توانم از تو به استغاثه و لابه می‌خواهم که به من توان انجام آن را عطا کنی.» لوتر از مجرای تمایز میان دیانت قوم یهود و مسیحیت دیانت نخستین را دین تفرعن و مسیحیت را دیانت خشیت می‌داند.»(۱۷۱-۱۴)

طباطبایی از این حیث لوتر را مانند مولانا می‌داند که «شرط رسیدن به آب رستگاری را تشنگی مومن می‌داند و نه جست‌وجوی آب»؛ زیرا اگر خداوند اراده کرده باشد کسی را می‌آمرزد(۱۷۳-۱۴) بر همین اساس است که آزادی مسیحی برخلاف نامش با تعصب درمی‌آمیزد و نه‌تنها به آزادی منتهی نمی‌شود بلکه به تحکیم استبداد می‌انجامد. برخی می کوشند نهضت لوتر را انقلاب دینی بدانند اما لوتر با انقلاب مخالف بود و حتی دهقانانی را که به تأسی از نهضت اصلاح دینی لوتر به شورش دست زدند تقبیح می‌کرد و آنان را به آرامش فرا می‌خواند. مخالفت لوتر با انقلاب دقیقا ریشه در تقدیرگرایی او داشت. او معتقد به اراده‌ی انسان نبود و باور داشت تنها خداست که سرنوشت انسان را می‌داند و تعیین می‌کند بنابراین امکان تغییر سرنوشت از راه انقلاب وجود ندارد. شیوه برخورد لوتر با دهقانان انقلابی از این حیث انتقادی بود. او خطاب به دهقانان می‌گفت: «سرشت بد و ستم صاحبان قدرت مجوزی برای تشکیل گروه‌های شورشی و طغیان نمی‌تواند باشد زیرا کسی را نمی‌رسد که خود خبیثی را به سزای اعمالش برساند بلکه تنها ملک دنیا.. که شمشیر به دست اوست صلاحیت رسیدگی به امور را دارد.» (۳۵۰-۱۴)

«[صاحب] قدرت دنیوی به ناحق مالی از شما می‌ستاند. این قولی است که در آن خلافی نیست اما شما به نوبه خود قدرت را از او می‌ستانید که همه دارایی، جان و زندگی اوست بنابراین شما دزدانی بس بدتر از او هستید و اقدام شما از هر کاری که او می‌کند بدتر می‌کند.»(۳۵۱-۱۴)

لوتر حتی دهقانان را تهدید می‌کرد و آنان را به ترس که انگیزه و جوهره‌ی مذهب پروتستان بود دعوت می‌کرد: «اگر اطاعت کردید چه خوب! اگر اطاعت نکردید بدانید که بخت بد به شما روی خواهد آورد.. خداوند عادل است و نافرمانی را نمی‌پذیرد پس آزادی خود را پاس دارید و هیچ کس جز با افتادن در چاه از چاله درنمی‌آید و شما در حالی که می‌خواهید آزادی جسم خود را تأمین کنید برای همیشه جسم، جان و اموال خود را از دست خواهید داد. توصیه من به شما این است که بترسید زیرا غضب الهی اینجاست. شیطان پیامبران دروغین به میان شما فرستاده است.»(۳۵۱-۱۴)

غفلت از درک اقتدار مذهبی

وصی اصلی لوتر در فهم آزادی مذهبی ژان کالون بود. اصلاح‌طلب مذهبی فرانسوی که معتقد بود آزادی از کلیسا جز با اقتدار یک کلیسای دیگر ممکن نیست. در واقع او شریعت کاتولیک را نفی می‌کرد تا شریعت تازه‌ای ایجاد کند: «کالون به دنبال لوتر اساس نظریه آزادی مسیحی را اعتقاد به این امر می‌داند که رستگاری ورای شریعت و تنها با ایمان ممکن است. رستگاری مستلزم دوری از اندیشه تعقلی درباره شریعت.. عزل نظر از اعمال.. اعتقاد به تنها رحمت خداوندی و از خود بازآمدن و به تنها عیسی مسیح پیوستن است.»(۱۹۷-۱۴)

کالون «حکومت پاپ» را انکار می‌کرد تا «حکومت خدا» را مستقر کند یعنی آزادی از پاپ به معنای آزادی از خدا نبود: «با عیسی مسیح و بشارت او وجدان مومن از یوغ شریعت آزاد شده و به اجبار از آن اطاعت نمی‌کند بلکه او آزادانه تنها تابع خداوند است. کالون آیه‌ای از نامه‌ی پولس قدیس به رومیان را که گفته بود «ما زیر شریعت قرار نداریم بلکه در ساحت لطف قرار گرفته‌ایم» دلیلی بر درستی تفسیر خود از بشارت عیسی مسیح و معنای شریعت جدید می‌دانست و از آن به اصل آزادی مسیحی می‌رسد: آزادی مسیحی به ما می‌آموزد که در برابر خداوند وجدان خود را به ظواهر اموری که فی‌نفسه در منطقه فراغ ایمان قرار دارند و عمل به آن اعمال یا ترک آنها تفاوتی نمی‌کند مشغول نکنیم».. [کالون نتیجه می‌گیرد که] مومن مسیحی با تکیه بر آزادی مسیحی باید از عمل به همه اموری که در منطقه فراغ ایمان قرار دارند خودداری کند تا گرفتار خرافه.. نشود.»(۱۹۸-۱۴)


مارتین لوتر
منظور بنیانگذار پروتستانتیسم از آزادی مسیحی
آزادی‌های فردی و سیاسی نبود


ژان کالون
با تاسیس جمهوری مسیحی ژنو
اولین دولت بنیادگرایان مذهبی را
تاسیس کرد

اما حکومت خدا بر زمین در غیاب پاپ چگونه ممکن بود؟ آیا اتکا بر اصل خودکشیشی به گسترش آزادی می‌انجامید؟ لوتر گفته بود: «هر مسیحی واقعی که توبه صادقانه می‌کند و حزنی ناشی از گناه را درمی‌یابد خود شرط داشتن معافیت کامل از مجازات و بخشایش گناهان را بدون ورقه شفاعت نامه حائز می‌شود» و نیز در نظرات ۹۵گانه که بر سر در کلیسا کوفت نوشته بود که: «هر مسیحی واقعی چه مرده و چه زنده از کلید مواهب حضرت مسیح و کلیسا برخوردار است.»(۶۰۳-۲۶) براین اساس آیا می‌شد که نیاز به نهاد کلیسا را انکار کرد؟

پاسخ پروتستان‌ها منفی بود. کالون از لوتر آموخته بود (یا حداقل می‌دانست که لوتر معتقد است که:) «خداوند دو نظام.. برقرار کرده است: نظام روحانی که با قانون عیسی و به مدد روح‌القدس مسیحیان و صالحان را به وجود می‌آورد و دیگری نظام دنیوی که مانعی در برابر کفار و بدکاران ایجاد می‌کند تا به مدد اجبارهای بیرونی مجبور باشند خواسته یا نخواسته به صلح و آرامش احترام بگذارند و آن را برهم نزنند.»(۳۵۷-۱۴)

لوتر گفته بود: «عیسی نه خود شمشیر به دست گرفت و نه مُلک خود را ایجاد کرد زیرا او پادشاهی است که بر مسیحیان بدون قانون و تنها با روح مقدس خود فرمان می‌راند.» (۳۵۸-۱۴)

لوتر اما گرچه حکمرانی مستقیم پروتستان‌ها را رد می‌کرد اما باور داشت که باید حکومتی دنیوی وجود داشته باشد. کالون نیز معتقد بود انکار حکومت ناممکن است: «در کتاب مقدس در رد این احکام نادرست مردم به تصریح آمده که مشیت و حکمت الهی بر این جاری شده است که پادشاهان سلطنت کنند و سفارش ویژه‌ای شده است که به آنان احترام گذاشته شده است.. خداوند فرمانروا را به زینت قدرت آراسته است تا بدکارانی را که اعمال بد آنان نظم عمومی را برهم می‌زند مجازات کنند.. فرمانروا مامور عدالت الهی و اجرای حکم آن است.»(۳۶۸-۱۴)

اندیشه کالون با رگه‌هایی از تفکر سکولار و این‌جهانی هم همراه بود چراکه اثبات حکومت دینی در سنت مسیحی تنها با نوعی سکولاریسم ممکن بود. در واقع هرگز از تفکر آخرت‌گرای مسیحی که کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا می‌سپرد حکومت دینی درنمی‌آمد اما کالون در اجتهادی عظیم باور داشت: «مُلک آخرت در همین جهان فانی و سپنج آغاز می‌شود.. حکومت (police) امری ضروری و نفی حکومت نوعی توحش غیرانسانی است زیرا ضرورت آن در میان مردمان از ضرورت نان، آب، خورشید و هوا کمتر نیست.»(۳۶۶-۱۴)

شباهت این سخنان به آرای لنین در باب ضرورت استقرار حکومت کمونیستی حتی قبل از انقلاب سوسیالیستی مورد نظر کارل مارکس شگفت‌انگیز است. با این تفاوت که کالون چون متدین بود آخرت را از آسمان به زمین می‌آورد.

کالون: نهاد دین مسیحی؛ مانیفست جمهوری مسیحی

این‌گونه شد که ژان کالون نظریه‌پرداز حکومت دینی شد همان‌گونه که ولادیمیر لنین نظریه‌پرداز حکومت کمونیستی شد. شاید مارکس و لوتر هر دو از این نظر شبیه باشند که به استقرار حکومت در حیات خود فکر نمی‌کردند. مارکس باور نمی‌کرد که در آلمان امکان استقرار دولت کمونیستی باشد و لوتر هم آنچنان محافظه‌کار بود که به ایجاد دولت پروتستانی فکر نمی‌کرد. اما کالون و لنین جرأت این کار را داشتند و هر دو رویای اسلاف خود را محقق کردند با این تفاوت که حکومت کمونیستی با کودتایی در انقلاب روسیه محقق شد و حکومت پروتستانی با رفراندومی در جمهوری ژنو:

«روز یکشنبه بیست‌ویکم ماه مه ۱۵۳۶ میلادی.. مذهب پیراسته‌ی نو به عنوان تنها مذهب مجاز از راه رفراندوم این نهاد دیرین مردم‌سالاری [در ژنو] رسمیت می‌یابد.»(۱۷-۱) رهبر آن زمان این دولت-شهر فردی بود به نام فارل: «فارل، این لوتر فرانسوی.. این انقلابی مذهبی مانند دانتونِ سیاستمدار، نیک می‌داند چگونه غرایز پنهان و پراکنده‌ی مردم کوچه و بازار را به هم گرد آورد.. وی وحشیانه با گارد حمله‌ی خود به کلیساهای کاتولیک یورش می‌برد.. او از جوانان کوچه‌گرد دسته‌های ضربت به راه می‌اندازد.»(۱۸-۱)

اما دولت مسیحی تازه نیازمند یک نظریه‌پرداز بود. فارل با اصرار از کالون فرانسوی برای این رهبری معنوی دعوت کرد. او می‌دانست که کالون سازمان‌دهنده‌ی زیرکی است.

ژان کالون در این زمان کتاب «نهاد دین مسیحی» را نوشته بود که آن را «برجسته‌ترین اثر

مکتوب جنبش اصلاح دینی» دانسته‌اند (۲۳-۱) این کتاب چه از حیث نام (آشکارا به بنیادها توجه دارد) و چه از حیث محتوا کتاب مقدس بنیادگرایی مسیحی شد: «الهام‌دهنده‌ای چون لوتر جنبش اصلاح‌دینی را به گردش درانداخت و سازمان‌دهنده‌ای چون کالون آن را پیش از آنکه در هزار فرقه، خُرد و شکسته شود دریافت و سامان بخشید. به یک معنا در نهاد Institutio [کتاب نهاد دین مسیحی] انقلاب مذهبی را به همان گونه سامان می‌بخشد که مجموعه قوانین ناپلئونی انقلاب فرانسه را سامان داد.» (۲۳-۱)

کتاب کالون را می‌توان مانیفست حکومت دینی دانست آنجا که استدلال می‌کند: «جا دارد اکنون از قدرتی سخن برود که واعظان کلیسا این مبشران کلام الهی می‌باید از آن بهره‌مند باشند. از آنجا که اینان امانت‌داران کلام ربانی‌اند، مکلفاند بی‌هیچ واهمه و خوفی در برابر قدرتمندان دنیایی بایستند و وادارندشان عظمت مقام الهی را تمکین کنند و خدمت بگزارند. تکلیف بر ایشان است که از صدر تا ذیل را فرمان دهند. تکلیف بر ایشان است که شریعت الهی را برقرار بدارند و سلطنت شیطان را بر زمین در هم کوبند. گوسپندان را دریابند و گرگان را ریشه برکنند. بندگان مطیع را به هُش وادارند و تعلیم دهند و یاغیان و ستیزندگان را حکم سخت کنند و نابود سازند. آنان می‌توانند بپیوندانند و بگسلانند. نیروی آذرخش در دستان و قدرت رعد بر زبان ایشان است.» (۲۶-۱)

حکومت کتاب مقدس: حکومت انجیل

«جمهوری مسیحی ژنو» به رهبری ژان کالون را نخستین حکومت الهی روی زمین (۴۱-۱) دانسته‌اند که گاه از آن به عنوان بیبلوکراسی: Bibliokrati یا حکومت کتاب مقدس یاد کرده‌اند. (۴۲-۱)

«حکومت کتاب مقدس» بر این بنیان استوار بود که تنها کتاب مقدس میزان حکومت است و بس. کالون می‌گوید: «هنگامی که من به کلیسا پا گذاشتم... موعظه بود و بس. شمایل مقدسان را می‌جستند و گردآورده و به آتش می‌سوزاندند.»(۲۷-۱) حکومت کتاب مقدس با هرگونه ظاهرگرایی (که اساس فقه و شریعت است) مخالف بود و همه چیز را ساده و پیراسته و پیرایش‌یافته و پاک می‌خواست. نام احیاگری بر آن مناسب‌تر بود تا اصلاح‌طلبی؛ چون پروتستان‌ها به خصوص کالونیست‌ها طرفدار بازگشت به مسیحیت اولیه، انجیل و کتاب مقدس بود. آنان در وصف پاکدینی می‌گفتند: «حقیقت تنها در پاکی جلوه‌گر است و اطمینان تنها در روشنی کلام الاهی است. از این رو شمایل‌ها و تندیس‌ها، جامه‌های فاخر و رنگارنگ، کتاب‌های دعا، صندوقچه‌های مرصع نهاده بر سکوی محراب همه باید از کلیساها به‌دور افکنده شود. خداوند نیازمند هیچ زرق و برقی نیست. لذت‌های خیالی جان‌افزا، موسیقی و نغمه‌های دلنواز چنگ را به هنگام عبادت به دور می‌باید انداخت. از این پس در ژنو حتی زنگ‌های کلیساها باید خاموشی گیرند.» (۵۲-۱)

در تداوم آموزه‌ی لوتری در مبارزه با خرافات مذهبی کالونیست‌ها معتقد بودند: «دینداری هیچ‌گاه به نشانه‌های ظاهری نیست. به قربانی کردن و صدقه دادن نیست تنها بسته به اطاعت محض باطن است.»(۵۳-۱)

این طرز تفکر با قطعات دیگری از اندیشه کالون تکمیل می‌شد. او به صورت جدی مخالف برابری مذهبی بود. می‌گفت: «منشور زندگی بر همگان به یکسان وعظ نشده و در میان آنان هم که شده همواره به یک میزان استقبال نشده است و این تنوع از عمق حیرت‌آور حکمت خداست.» (۲۵۲-۲)

از سوی دیگر کالون باور داشت که باید کتاب مقدس را بر جامعه‌ی دینی حاکم کرد و برای استقرار کتاب مقدس راهی جز پذیرش نظم کلیسا بی‌نوین نیست: «خداوند هر چیز که مربوط به حکومت کامل بر حیات مقدس است در قانون خود گنجانده است تا جایی که هیچ‌چیز باقی نمی‌ماند که آدمیان بدان مجموعه بیفزایند.»(۲۵۸-۲)

کارگزار این کتاب مقدس اما کیست؟ «خداوند روحانیون و آموزگارانی برشمارده تا آنکه مردمانش از دهان ایشان آموزش ببینند. وی بدیشان اقتدار تفویض کرده است. به‌طور خلاصه خداوند هیچ‌چیز را که در ایجاد وحدت ایمان مقدس و برقراری نظمی نیکو موثر باشد، حذف نکرده است.»(۲۵۹-۲)

در واقع حکومت کلیسای جدید براساس اصالت کتاب مقدس مستقر می‌شد چون در هر صورت خدا باید سخنگویانی داشته باشد: «تا زمانی که بی‌هیچ‌گونه شک و ریبی متقاعد نشده باشیم که خداوند نویسنده کتاب مقدس است در ایمان خود نسبت به آیین، استوار نگشته‌ایم. پس صحبت اصلی کتاب مقدس در همه‌جا منتج از خصلت سخنگویی الهی است.»(۲۵۵-۲)

بر مبنای این قواعد الهیاتی جمهوری مسیحی ژنو به استبدادی دینی بدل شد. استبدادی که اصول خود را از پروتستانتیسم می‌گرفت. اصول این استبداد دینی عبارت بود از:

یکم-نفی شریعت سازمان‌یافته کاتولیک و پاپ به‌خصوص شفاعت و انکار واسطه‌ی میان خدا و خلق که آنها را به عنوان خرافات می‌شناخت و شرک به خدا.

دوم-اولویت و اصالت ایمان بر فقه و ترویج باطنی‌گری و اثبات این نکته که تنها و تنها با ریاضت می‌توان به دیانت دست یافت.

سوم-اثبات ضرورت حکومت برای استقرار نظم سیاسی و اجتماعی و اینکه این حکومت باید تابع قواعد اصلاح‌شده دینداری باشد.

مبانی تفکر تکفیری

قوانین جمهوری ژنو گویای ایمان راسخ کالون به این اصول استبدادی بود: «تمام افراد منزل باید در مراسم مذهبی یکشنبه شرکت کنند... در صورتی که در روزهای هفته مراسم موعظه برگزار شود همه کسانی که می‌توانند باید حضور یابند... کسانی که خدمتکار مرد یا زن دارند باید در صورت امکان آن‌ها را همراه بیاورند تا آن‌ها مثل حیوانات بدون تعلیمات زندگی نکنند... باید همه را از حضور نامنظم در مراسم موعظه برحذر داشت، اگر آنها اصلاح نشدند باید جریمه‌ای معادل سه سوس بپردازند... کسانی که ورد می‌خوانند یا به پرستش بت می‌پردازند برای پاسخ‌گویی به شورای مشایخ کلیسا فرستاده خواهند شد... این مساله برای کسانی که به زیارت می‌روند نیز صادق است. افرادی که به تماشای جشن‌ها می‌روند یا روزه می‌گیرند تنها باید نصیحت شوند. کسانی که به مراسم عشاء ربانی می‌روند باید علاوه بر تذکر به شورا فرستاده شوند تا درباره مناسب‌ترین روش تنبیه آنان که زندانی کردن یا جریمه‌های مخصوص است تصمیم‌گیری شود. هیچ شخصی نباید فرد دیگری را به شرب خمر دعوت کند و جریمه آن سه سوس است. در طول مراسم موعظه میخانه‌ها باید تعطیل باشند. در صورت عدم رعایت میخانه‌دار باید سه سوس بپردازد و هر کس که در میخانه است هم لازم است به همین مقدار جریمه شود. هر کس آوازهای مستهجن و هرزه بخواند یا برقصد... باید به مدت سه روز زندانی شود و بعد به شورا فرستاده شود.»(۷۶-۱۶)

کالون این قواعد سخت‌گیرانه دینی را براساس مبانی الهیاتی عمیقی استوار کرده بود. کالون در عین اصلاح‌طلبی، مرگ‌اندیش بود: «[کالون:] اگر بهشت میهن ما باشد پس این جهان جز تبعیدگاه چه نام دارد؟ بیایید مشتاق مرگ باشیم و به استمرار به آن بیندیشیم.»(۷۰-۱۵)

از نظر او انسان زندگی می‌کرد تا به مرگ فکر کند از این رو باید رنج می‌کشید.

گفتیم که اساس پروتستانتیسم نفی ظاهرگرایی بود اما این نفی با اثباتی هم همراه بود: اینکه متدینین باید از عمق جان ایمان بیاورند. در واقع تفکر تکفیری در میان همه‌ی سلفی‌های جهان ریشه در آموزه‌های کالون و لوتر دارد. چیزی که کالون از آن به عنوان اصل سرزنش‌پذیری یاد می‌کند: «نخستین بنیاد انضباط کاربرد سرزنش‌ها و اخطارهای خصوصی است یعنی این‌که اگر کسی در انجام وظیفه خود عمداً قصور کند و یا به شیوه‌ای تهاجمی رفتار کند و یا کمبود فضیلتی در زندگی خود بیابد و یا مرتکب هر عملی شود که شایسته منع باشد باید خودش اجازه دهد که مورد سرزنش قرار گیرد.»(۲۶۰-۲)



فتحعلی آخوندزاده
برای اولین‌بار از ضرورت پروتستانتیسم اسلامی سخن گفت و آن را راهی برای عبور از دین می‌دانست

کالون معتقد بود حکومت حق دارد همواره پلیس عقیده و گشت ارشاد داشته باشد: «مقامات و کارگزاران کلیسا... اگر در هر موردی تعلیمات عمومی ایشان به اندازه کافی موثر نباشد باید در خانه‌های خصوصی [مردم را] سرزنش و به [اعمال نیک] ترغیب کنند چنانکه پولس مکررا می‌گوید که او در ملاء عام و از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر تعلیم می‌داد و خود را از خون همه آدمیان پاک می‌دانست و هیچ شب و روزی بدون اشک از اخطار کردن بازنمی‌ایستاد.»(۲۶۰-۲)

کالون باور داشت که این گشت‌های ارشاد اقتدار خود را از مسیح اخذ می‌کنند چون همان دینی که لوتر آن را دین آزادی خوانده بود نیازمند اقتدار هم هست: «آیین [مسیح] هنگامی اقتدار کامل خود را به دست می‌آورد و اثر موردانتظار را باقی می‌گذارد که مقامات کلیسا نه‌تنها به همگان همزمان اعلام کنند که وظیفه ایشان نسبت به مسیح چیست بلکه حق و قدرت اجرای انضباط بر کسانی را نیز داشته باشند که به نظر ایشان بی‌اعتنا به آیین‌اند و یا از آن سرپیچی می‌کنند. اگر کسی لجوجانه چنین اخطارها و انذارهایی را رد کند... اگر کلیسا حریف او نشود و وی در تبهکاری خود اصرار ورزد پس خداوند ما بدو فرمان می‌دهد که به عنوان دشمن کلیسا از جامعه مومنین خارج گردد...»(۲۶۰-۲)



سیدمحمدعلی جمال‌زاده
معتقد بود پروتستانتیسم در جهان اسلام باید از عمومی شدن ترجمه و تفسیر قرآن شروع شود

تکفیرگرایی اما چه سودی برای حکومت دینی دارد؟ کالون تکفیر را از اهداف جنبش اصلاح دینی می‌داند و می‌نویسد: «کلیسا در این اصلاحات و در اقدام به تکفیر سه هدف دارد: نخست این‌که آنان که زندگی را به رسوایی و تبهکاری می‌گذرانند نتوانند در تخفیف شأن خداوند در شمار مسیحیان

آیند... زیرا چون کلیسا جسم مسیح است پس نمی‌تواند به چنین اعضای پلید و فاسـدی آلوده شده باشد... هدف دوم این است که نیکان چنانکه معمول است در همنشینی مستمر با تبهکاران تباه نشوند. هدف سوم این است که آنان که سرزنش یا تکفیر می‌شوند وقتی از شرح شرارت خود پریشان و آشفته شوند بتوانند توبه کنند.»(۲۶۰-۲)

نظریه کالون یادآوری نظرات حکومت مطلقه است که در آن دیانت برتر از شریعت قرار می‌گیرد. معمولا فرض بر این است که دیانت چیزی جز شریعت نیست اما در مذهب پروتستان دیانت به مفهوم معنویت ارتقا می‌یابد و بالاتر از مناسک شـریعت قرار می‌گیرد و شریعت که در واقع نوعی حقوق دینی اسـت دیکته می‌شـود و در واقع ولایت مطلقه‌ای شکل می‌گیرد که قواعد عادی شرعی را هم می‌تواند نقض کند. سخن کالون در این باره روشن است: «همچنان که مناسک نسخ شد اما دیانت راستین و تقوا در تمامیت آن باقی ماند، قانون‌های حقوقی را نیز می‌توان شکست و فسخ کرد بی‌آن‌که از تکلیف عمل به محبت تجاوز کرده باشیم.»(۳۷۱-۱۴)

دولتی که از درون این نظریه سر برمی‌آورد آنچنان اقتدارگرا بود که جیمز اول پادشاه انگلستان در وصف آن گفت: «شیخ کلیسا[ی پروتستانی] نسخه بزرگ‌تر روحانی قدیم است.» (۲۱۷-۲) و بالزاک نویسنده بزرگ فرانسوی آن را با جمهوری ژاکوبنی روبسپیر در پی انقلاب فرانسه قیاس کرد: «بی‌مدارایی توفنده مذهبی کالون از نظر اخلاقی سـخت خشن‌تر و بی‌رحمانه‌تر بود تا بی‌مدارایی سیاسی روبسپیر و اگر کالون فضای تاثیرگذاری بزرگ‌تر از ژنو در اختیار می‌داشت بسی بیشتر خون جاری می‌ساخت تا آن پیام‌آور وحشتناک برابری سیاسی.»(۶۴-۱)

اشتفان تسوایگ نویسنده وجدان بیدار هم گفته است: «همواره زاهدان ـ نمونه‌ی روبسـپیر ـ خطرناک‌ترین خودکامگانند. آن‌کس که خود آنچه را انسـانی است از بُنْ جان نزیسته باشـد رفتارش با دیگر انسان‌ها همواره غیرانسانی خواهد بود.»(۵۱-۱)

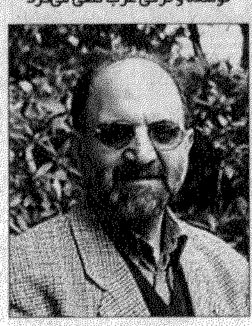
ژان کالون بیش از دو دهه بر ژنو حکومت کرد. اثر او بر سرشت پروتستانتیسم بسی بیشتر از لوتر بود. پس از کالون آرای او در فرانسه، هلند، بریتانیا و ایالات متحده آمریکا هواداران بسیاری یافت. پاک‌دینی به عنوان یک مذهب مسیحی، جهانی شد و قاره جدید را درنوردید. تا جایی که آثار کالونیسم را در جهان امروز به روشنی می‌توان دید. کالونیسم منکر جلال و عظمت کلیسا بود و با هنرنمایی‌های گران‌قیمت کلیسای کاتولیک در آراستن بناها و ساختمان‌ها و ساختن مجسمه‌ها و تابلوها به عنوان شرک و بت‌پرستی مخالفت می‌کرد. لباس‌های فاخر و رنگارنگ نماد اشرافیت بود و شرک: «امروزه حتی در کوچه و خیابان هر کشوری با نگاه نخست می‌توان حضور یا حضور گذشته تربیت کالونی را از خلال سلوک متعادل و کم‌رنگی و یکنواختی پوشاک‌ها و رفتارها و حتی در بی‌شکوهی و دل‌مردگی بناهای سنگی به‌خوبی حس کرد.»

از سوی دیگر برخلاف تصور مرسوم پروتستانتیسم نه‌تنها به آزادی فردی منتهی نشد بلکه فردگرایی را نابود کرد و در مقابل همان چیزی کـه ماکس وبر از آن به عنوان نتیجه مثبت پروتستانتیسم یاد می‌کند و شریعتی آن را راز توسعه غرب می‌داند به صورتی دیگر در نوشته مولفانی چون تسوایگ بدل می‌شود: «کالونیسم در همه‌ی عرصه‌ها با درهم شکستن فردگرایی و نفی یکسـره چشـم و انتهای فردی و با تقویت اقتدار فرادستان در میان همه ملت‌های زیر سلطه‌اش نوعی از انسان درستکار و قناعت‌پیشه خدمتگزار عموم می‌آفریند ـ رده‌ی کارمندان خوب طبقه متوسط را. ماکس وبر در پژوهش پرآوازه‌اش درباره‌ی سرمایه‌داری به درستی نشان داده هیچ عامل دیگری مانند آموزه‌ی کالونی اطاعت محض به پیدایی و گستراندن نظام صنعتی نو، یاری نرسانده است که هم از آغاز و از مدرسه، توده‌ها را به شیوه مذهبی همسان و ماشین‌وار پرورش می‌دهد.»

این انسان جدید جهان تازه‌ای را البته گشود: «آن نسل جسور دریانوردان و مهاجران پرطاقت و کوشمندی که با تحمل محرومیت‌های سخت نخسـت برای هلند و سپس‌ترها انگلستان قاره‌های نو را فتح و آبادان کردند بیشترشان از همین پاک‌دینان سخت‌کوش بودند و باز همین اصل و نسب معنوی است که با خلاقیتی ویژه روحیه‌ی آمریکاییان را شکل می‌دهد. همه‌ی این ملت‌ها پیروزی‌های سیاسی جهان‌شمولشان را مدیون سختگیری‌های تربیتی واعظان کلیسای سن‌پیرند.»(۲۴۲-۱)

و از همین جاست که پارادوکس اصلی-همان متناقض‌نمایی که روشنفکران دینی و غیردینی ما را به اشـتباه انداخته-شـکل می‌گیرد: «در یک دگردیسی شگفت و دُرست از نظام کالونی که با خشـونت بی‌مانند در پی محدودکردن آزادی‌های فردی بود فکر آزادی سیاسـی زاییده می‌شود و سر بلند می‌کند و نخستین سرزمین‌هایی که از کالونیسم اثر پذیرفته بودند چون هلند، انگلستان کرامول و ایالات‌متحده امریکا، مشتاقانه به نظریه حکومتی آزادمنشانه و مردم‌سالارانه روی می‌برند و به آن میدان می‌دهند.»(۲۴۶-۱)


علی شریعتی
پروتستانتیسم را به معنای نهضت توسعه و ترقی غرب تلقی می‌کرد


عبدالکریم سروش
مهم‌ترین نتیجه پروتستانتیسم را سکولاریسم می‌داند

سکولاریسم نقابدار

پروتستانتیسم؛ برای حل این تناقض پژوهش‌های جامعه‌شناختی بیش از پژوهش‌های یزدان‌شناختی جواب می‌دهد. در واقع در بطن پروتستانتیسم از هر دو نوع لوتری و کالونی آن گونه‌ای سکولاریسم نهفته بود که در وضعیتی متناقض آن را در کنار بنیادگرایی قرار می‌داد. پروتسـتان‌ها شریعت را نفی می‌کردند تا به معنویت برسند و از ظاهر عبور می‌کردند تا به باطن برسند. این نکته‌ای بود که فتحعلی آخوندزاده به خوبی فهمیده بود. از سوی دیگر از درون مذهب مسیح حکومت دینی درنمی‌آمد اما کالون و لوتر با این‌همانی دنیا و آخرت و اثبات ضرورت حکومت و نفی انقلاب علیه حکومت پایه‌های استبدادی دینی را گذاشتند که حق داشت اجزای شریعت را به نام خرافات نقض کند و مناسـک را تغییر دهد. این ظرفیت در پروتستانتیسم آن را به نوعی سکولاریسـم نقابدار بدل می‌کرد. این نکته را نیز عبدالکریم سروش به خوبی فهمیده اسـت. او در یکی از آثارش از نمونه حلیت ربا در مذهب پروتسـتان به عنوان نمونه‌ی دنیوی شـدن دین یا همان سکولاریسم یاد می‌کند و فرجام اصلاح دینی پروتستانی در اسلام‌گرایانی مانند شریعتی (و البته فقیهان) را مشابه همان طرح پروتستانی می‌داند: «یکی از حرام‌هایی که در پروتستانتیسـم حلال شد، رباخواری بود. یعنی لوتر به حلیّت رباخواری فتوا داد. حال در فقه شیعه و اسلام چه اتفاقی افتاده است؟ همین جمهوری اسلامی را در نظر بگیرید. کشـور ما می‌خواهد در مسائل مالی و اقتصادی موفق باشد و توفیق دنیوی در مسائل تجاری فعلا صددرصد منوط و مشروط است به معاملات بانکی. معاملات بانکی و شیوه‌های آن را ما تعریف نکرده‌ایم اما کشورهای دیگر تعریف کرده‌اند و مبتنی است بر همان چیزی که آن را رباخواری شرعی می‌نامند.»(۱۱۲-۴)

اشاره‌ی سروش به نامه‌ای از جان کالون درباره‌ی رباخواری است که آن را برخلاف سنت مسیحیت کاتولیک و اصولا دیانت حلال اعلام می‌کند. اجتهادی که احتمالا متاثر از یهودیت است چون کاتولیک‌ها ضدیهودیت بودند و پروتستان‌ها در احیای مسیحیت سعی می‌کردند کل کتاب مقدس به خصوص عهد عتیق را در کنار عهد جدید احیا کنند پس درباره ربا هم اجتهاد می‌کردند: «اگر رباخواری به کلی محکوم شود زنجیرهایی محکم‌تر از آنچه خداوند خود می‌خواهد برعقیده و وجدان تحمیل خواهد شد... رباخواری به موجب هیچ‌یک از شواهد کتاب مقدس به کلی و کاملا محکوم نیسـت زیرا معنای این گفته مسیح که معمولا روشن و مبرهن تلقی می‌شود یعنی وام بدهید بدون امید به هیچ سودی (لوقا ۶/۳۵) تا این زمان تحریف شده است... می‌توان امید داشت که رباخواری به طور کلی و نام آن پیش از هر چیز دیگری از صفحه جهان ناپدید شود اما چون این امید قابل تحقق نیست باید دید که برای مصلحت عموم چه می‌توان کرد.»(۳۰۲-۲)

در واقع کالون بنا به ضرورت تاسیس دولت دینی و جمهوری مسیحی ناگزیر از در نظر گرفتن مصلحت برای عبور از شریعت می‌شود. «زنجیرهایی محکم‌تر از آنچه خداوند خود می‌خواند» اشاره به همین عنصر مصلحت برای عبور از شریعت است.

همین اجتهاد پروتسـتانی در نهایت آن را با روح سرمایه‌داری آشتی داد. اما از آنجایی که موضوع این مقاله و رساله بررسی ریشه‌های بنیادگرایی است ادامه سخن در این فصل را به گفتار دیگری وامی‌گذاریم و به این بسنده می‌کنیم که چگونه اصلاح دینی با اجتهاد در باب ضرورت حکومت دینی از شریعت و سنت عبور کرد و بنیان بنیادگرایی دینی را استوار ساخت و استبدادی دینی خلق کرد و از این همه مهم‌تر چگونه این باور غلط که اصلاح دینی پایه آزادی دینی است به جهان اسلام، شیعه و ایران رسید؟

۳ تراژدی پروتستانتیسم اسلامی

محمدعلی جمال‌زاده که در مجله‌ی کاوه از لوتر با لحنی اسطوره‌ای یاد می‌کرد بر این باور بود که: «برای اصلاح لوتر در اسلام نظیری نمی‌توانیم پیدا کنیم. اجتهادات ابن تیمیه و اصلاح محمدبن عبدالوهاب موسـس مذهب وهابی که در واقع از طریقه‌ی ابن‌تیمیه اخذ شـده بود، طریقه‌ی شیخ احمد احسائی [پایه‌گذار شیخیه] دعاوی غلام احمد قادیانی هیچ‌کدام اصلاحی اساسی مبنی بر روح تساهل و مدارا نبود.» (۶۲۱-۲۵)

اما اگر از نادرسـتی داوری جمال‌زاده درباره‌ی تسـاهل لوتری‌ها صرف‌نظر کنیم و به ادامه سخن او درباره موضوعات اساسی اصلاح دینی توجه کنیم متوجه می‌شویم که اتفاقا همین افراد در جهان اسلام سعی کردند راه لوتر را طی کنند و البته همانند او و برخلاف رای جمال‌زاده از اصلاح دینی نه آزادی دینی که استبداد سیاسی سر برمی‌آورد. جمال‌زاده از نجاست غیرمسلمین،

اسیری زن‌ها، تعدد زوجات، سهولت طلاق، تکفیر و قتل و آزار پیروان مذهب خارج از اهل کتاب به عنوان نمونه‌های ضرورت اصلاح دینی یاد می‌کند اما مهم‌ترین آنها همان «جرات به ترجمه قرآن» و «امتیاز تفسیر به طبقه روحانی» است که پایه‌ی ظهور پروتستانتیسم اسلامی شد. این سخن را بعدا احسان طبری متفکر مارکسیست و نظریه‌پرداز حزب توده روشن‌تر بیان کرد و نوشت: «رضا شاه حتی رفرم در مذهب را نیز تا حدودی و غیرمستقیم تشویق می‌کرد و مسلما بدون موافقت شهربانی نبود اگر کسانی مانند شریعت سنگلجی یا سیداحمد کسروی- نغمه‌های مذهبی تازه‌ای را تقریبا بدون ترس از ممنوعیت عام انتشار نظریات در مجامع عمومی ساز کردند این مطلب به آن معنا نیست که ما مانند برخی افترازنان، شریعت و کسروی را در مواضعه با شهربانی رضاشاه معرفی کنیم. به هیچوجه! این انطباق در تمایل هر یک از ظن خود بود. در تاریخ بسیار چنین رخ می‌دهد... شریعت سنگلجی- به گفته ناصرالدین صاحب‌الزمانی- بدون نسخ اسلام با نقد پاره‌ای از احادیث و اخبار مربوط به ظهور مهدی موعود عنصر قیام به سیف و ظهور مسلحانه را از ظهور مهدی حذف کرد و جنبه رهبری مشخصی را نیز از این ظهور زدوده. به گفته این مولف شریعت به ظهور مهدی بیشتر صورت یک نهضت ترقی‌خواه دسته‌جمعی و اجتماعی داد و خواست آن را جهان‌بینی مقبول نسلی نو سازد. شریعت در کلید فهم قرآن همان ایده‌آلی را تعقیب می‌کند که زمانی لوتر، توماس مونتسر و کالون درباره مسیحیت تعقیب می‌کردند آنها نیز می‌خواستند با اشاعه ترجمه انجیل مسیحیت را به پاکی روزهای اولیه بازگردانند و از پیرایه‌هایی که بر آن بسته بودند بکاهند.

کوشش شریعت به جایی نرسید البته جریانات امروزی در دین شیعه برای مدرنیزه کردن آن، که از طرف افرادی مانند مهندس بازرگان، یدالله سحابی، دکتر شریعتی و حتی به شکلی (آیت‌الله) سیدروح‌الله خمینی و طرفداران آنان دنبال می‌شود نوعی ادامه کوشش شریعت سنگلجی است ولی نه با ادامه‌کاری مستقیم فکری بلکه از جهت موضوعی و ماهوی و اجتماعی مساله»

داوری طبری درباره‌ی امام خمینی نادرست است چراکه اتفاقا یکی از کسانی که از آغاز با روش‌های افرادی مانند شریعت سنگلجی و علی‌اکبر حکمی‌زاده در پروتستانتیسم اسلامی مخالفت کرد امام خمینی بود و کتاب بسیار مهم کشف‌الاسرار ایشان در پاسخ به اسرار هزارساله تالیف علی‌اکبر حکمی‌زاده از همفکران شریعت سنگلجی و احمد کسروی بود و امام در زمره اولین افرادی است که مانند سیدمحمدعلی جمال‌زاده ریشه‌های وهابی این تفکر را نشان داد: «بعضی از نویسندگان ما حمله به دین و دینداری و روحانیت را بر خود لازم دانسته بدون آنکه خودشان نیز مقصودی جز فتنه‌انگیزی داشته باشند با قلم‌های ننگین خود اوراقی را سیاه کرده بین توده پخش کرده‌اند... ریشه این گفتارها از کجاست؟ محمدبن عبدالوهاب در سال ۱۱۱۶ در عونیه نجد متولد شده و در دمشق به تحصیل پرداخت و از علماء حنبلی آرا ابن‌تیمیه متوفی در سال ۷۲۸... را آموخت و آراء آنها را پذیرفت. مسلک وهابیت از اینجا شروع می‌شود... این بود شمه‌ای از ریشه مسلک وهابیه، اینک بعضی از نویسندگان برای خودنمایی و اظهار روشنفکری از افکار جاهلانه ابن‌تیمیه پیروی می‌کردند. اینها به ادعای خود منورالفکرند و می‌خواهند از زیر بار تقلید بیرون روند و چنین پنداشتند که از زیر بار تقلید بیرون رفتن از فرمان قرآن و اسلام سرپیچیدن و به بزرگان دین ناسزا گفتن است، غافل از آنکه ما می‌دانیم که اینها از وحشی‌های نجد و شترچران‌های ریاض که از رسواترین ملل جهان و از وحشی‌ترین عائله بشری هستند پیروی و تقلید کردند و از زیر خراجات شاه و خدا گریخته، بارکش غول بیابان نجد شدند.» (۵ و ۴ -۲۱)

شریعت سنگلجی: دگراندیشی شیعی

براساس «کشف‌الاسرار» می‌توان ریشه‌های تضاد میان اندیشه اصلاح دینی و سنت دینی را بهتر از هر نقد دیگری دریافت. امام خمینی با نقد «اسرار هزارساله» به نقد معرفتی و سیاسی طیفی از حوزویان دگراندیش پرداخت که تحت تاثیر یا الهامات مشابه پاکدینان مسیحی به فکر پاکدینی اسلامی بودند. در صدر این افراد سیداحمد کسروی قرار داشت که رسما خود را پاکدین می‌خواند و درواقع همانند لوتر و کالون طرفدار نوعی پیرایشگری، ناب‌گرایی و اصلاح‌طلبی بود. در کنار او علی‌اکبر حکمی‌زاده قرار داشت که تبلیغ کتابش اسرار هزار ساله برای اولین بار در مجله پیمان کسروی چاپ شده بود. اما مهمترین این افراد-حداقل از نظر گفتمان درون‌دینی‌اش-شریعت سنگلجی بود که برخلاف احمد کسروی با زبان و ادبیات قرآنی و دینی سخن می‌گفت. در همین جا باید به این نکته پرداخت که پروژه‌ی پروتستانتیسم اسلامی نیز همچون پروتستانتیسم مسیحی با شعار بازگشت به کتاب مقدس شروع شد. پروتستان‌های مسیحی را می‌توان انجیلی و پروتستان‌های اسلامی را فرقانی خواند. اینکه جمال‌زاده از جرات ترجمه و تفسیر قرآن به عنوان اولین هدف پروتستان‌های اسلامی یاد کرده است در خور تامل است. نهضتی که به نام بازگشت به قرآن در اکثریت روشنفکران مذهبی تداوم یافت و هنوز زنده است و از محافظه‌کارترین روشنفکران دینی به رادیکال‌ترین آنها رسید.

شریعت سنگلجی دانش‌آموخته‌ای از حوزه علمیه بود که گرچه در قم و نجف تحصیل کرده بود اما به علت زیست فردی و فکری‌اش او را باید از چهره‌های مکتب تهران شمرد. مکتب تهران گفتمانی از مکاتب مدرسی شیعه است که در آن علم اخلاق و تفسیر بر علم فقه و اصول ارجحیت دارد. سنگلجی خود در شرح حال فکری و تحول روحی‌اش در کتاب کلید فهم قرآن از انس با قرآن می‌نویسد: «قرآن کتابی است دینی و فلسفی و اجتماعی و اخلاقی و حقوقی و نباید به‌صرف قرائت و خواندن ظاهر آن قناعت کرد بلکه باید انسان تمامی شئون زندگانی را از قرآن بیاموزد و رستگاری دنیا و آخرت منوط به تعلیم قرآن است بنابراین تدبیر در آن بر هر فردی واجب است.»(۳-۱۷)

سنگلجی مانند لوتر و کالون اتکا به تفاسیر سنتی را رد می‌کند: «باید خود را از هر تقلیدی دور کرده و هرگونه تعصبی را کنار بگذارم و قرآن را از مفسرین که هر یک مذهبی دارند و رأیی برای خود اتخاذ کرده‌اند اخذ نکنم.»(۴-۱۷)

و آنگاه رسما از پیروی از «سلف» صالح می‌گوید و سلفی‌گری را وارد زبان فارسی می‌کند: «پس از تفطن به این معنی و هدایت شدن به راه راست و صواب یک مرتبه به حول و قوه الهی زنجیر تقالید را پاره کرده، پرده تعصبات و موهومات را دریدم و بار گران خرافات را از دوش برانداخته مشمول عنایت پروردگار گردیده و این را از سلف صالح اخذ کرده و هدایت به قرآن شدم.»(۴-۱۷)

شریعت سنگلجی برادری داشت که گرچه به رادیکالیسم او نبود اما او نیز باور داشت: «سالیان دراز گوشزد افراد مسلمین ایرانی نموده‌اند که قرآن قابل فهم نیست و بدین‌جهت تعلیم و تعلم آن در بین ما ایرانی‌ها رایج نشده و صدمه عجیبی به عالم اسلام خورده است. همگی از این کتاب آسمانی که برای تعلیم و تربیت بشر آمده بی‌اطلاع می‌باشیم.»(۵-۲۰)

«کلید فهم قرآن» اثر شریعت سنگلجی را می‌توان با آثار اولیه پروتستانتی قیاس کرد چه او نیز به نقد مذهب سنتی از طریق احیای مذهب سلفی روی می‌آورد. اثر دیگر شریعت سنگلجی «توحید عبادت یا یکتاپرستی» نام دارد که در آن شباهت‌های بیشتری با تفکر پروتستانتی می‌یابد. در این کتاب شریعت سنگلجی مانند پروتستان‌های مسیحی با تجمل‌گرایی و خیال‌پردازی هنری مخالفت می‌کند و از مجسمه‌سازی و نقاشی انتقاد می‌کند. شریعت سنگلجی قبلا در «کلید فهم قرآن» نوشته بود: «هزار گونه شرک به نام دین توحید رواج پیدا کرده است.»(۴-۱۷)

و مصداق آن را در کتاب توحید عبادت نشان می‌دهد: «برای حمایت توحید مجسمه‌سازی و نقاشی حرام گردید... سبب نهی از این عمل این بود که چنانکه بیان کردیم بت‌پرستی مبدأش پرستش مردگان بود و مرده را تحنیط (مومیایی) می‌کردند تا مدتی باقی بماند و [آن را] پرستش کنند، چون دیدند تحنیط مرده را همیشه نگاه نمی‌دارد آمدند به صورت [آن] مرده سنگی [را] تراشیدند و یا صورت مرده را به سنگ نقش کردند [و] پس از آن پرستش نمودند و به آن تبرک جستند... عجب اینکه ما ملت توحید هستیم، تمامی اعمال بت‌پرستان را استقبال نمود.»(۱۶۱-۱۸)



احمد کسروی
با پایه‌گذاری مفهوم پاکدینی به گونه‌ای عمل کرد که او را مروج یک دین تازه دانستند



شریعت سنگلجی
در کتاب کلید فهم قرآن صراحتا از بازگشت به سلف صالح حرف زد

شریعت در کتابی دیگر به نام محوالموهوم شریعت می‌نویسد: «قصد بدوی من حفظ قرآن از حمله‌ی خرافات و اباطیل است چون قرآن کتاب عقلی و علمی است و باید در جمیع ادوار زندگانی بشر هادی و رهنما باشد... باید این بت‌ها را شکست تا مردم متوجه به خدای جهان شوند.»(۲-۱۹)

از شریعت سنگلجی مبحثی دیگر در باب رجعت هم در دست است که ظاهرا به سبب هراس او از برخورد به صورت رسمی منتشر نشده و روایتی از آن به دست یکی از علاقه‌مندانش چاپ شده است: اسلام و رجعت رساله‌ای است که عبدالوهاب به فرید تنکابنی آن را تدوین کرده و در مقدمه‌اش نوشته است: مصلح معظم و دانشمند محترم آقای شریعت سنگلجی که از سال‌های متمادی با یک ایمان کامل و عزم راسخ تشریح حقایق اسلام و ازاله خرافات و اوهام را وجهه همت خود قرار داده‌اند چندی پیش در دارالتبلیغ خود این موضوع رجعت را با بیاناتی بس شیرین و دلچسب ملغی کرده و اساس آن را از هم پاشیده‌اند ولی چون دیدم مطلب روشن نگردیده و کاملا سوءتفاهم شده است و حتی نسبت به جمعی برخلاف انتظار تاثیر سوئی بخشیده و بیش از پیش این عقیده در آنان راسخ گردیده است و از طرفی هم برخی از مردم بوالهوس و ابن‌الوقت-از جهاتی که همه می‌دانیم-این امر را که از دیرزمانی در میان یک سلسله کتاب‌های غبارآلوده مستور بوده برملا ساخته‌اند و در بین توده عوام وی را از مبانی متقنه اسلام و مقومات... امامیه معرفی کرده‌اند، خلاصه چون دیدم این لباس را با صورتی... به تن اسلام پوشانده‌اند علاوه بر دین که برادران عزیز مصری و دیگر ممالک اسلامی ما آنانی که... امامیه را به مناسبت این مقاله و دیگر مقالات (غلاه) مورد حملات خود قرار داده‌اند بدانند که امامیه از این‌گونه مقالات مبری و منزه‌اند لذا نگارنده این موضوع را

بیش از همه مورد دقت قرار داده... تنظیم کرده و در دسترس مطالعه برادران دینی خویش می‌گذارم.»(۳-۲۹) عبدالوهاب فریدتنکابنی در این کتاب بحث مفصلی در مورد اخبار و روایات و علل طرح بحث رجعت در شیعه کرده و آن را رد می‌کند و دعوت به بازگشت به قرآن می‌کند. در این مقدمه اثرپذیری او و استادش از متفکران اهل سنت به خصوص در مصر آشکار است چنان که برخی منابع گفته‌اند شریعت سنگلجی در سفر حج از عقاید شیخ محمد بن عبدالوهاب متاثر شده بود.

آثار شریعت سنگلجی به گونه‌ای نبودند که همچون سیداحمد کسروی به صدور علنی حکم ارتداد او منتهی شود ضمن آنکه او قبل از آنکه به ۵۵سالگی برسد درگذشت و فرصت میدان‌داری بسیار نیافت. گفته‌اند که شریعت سنگلجی حتی در عرصه‌ی فکرش نوگرایی پیشه می‌کرد. روی منبر نمی‌نشست و روی صندلی می‌نشست. برخلاف سنت شیعه که حوزه بر جای مسجد می‌نشیند و محل عرضه‌ی دین نه نیایشگاه دینی که دانشگاه دینی (حوزه علمیه) است، در مکتب تهران مسجد مهمتر از مدرسه بود و شریعت سنگلجی و بعدا افراد دیگری از این مکتب (مانند آیت‌الله سیدمحمود طالقانی) در مسجد می‌نشستند. همچون مسیحیان (اعم از کاتولیک و پروتستان) که کلیسا را برتر از مدرسه و حوزه علمیه می‌دانستند.

یوسف شعار: ساده‌سازی فهم قرآن

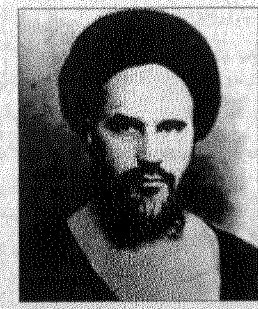
به جز مکتب تهران در تبریز نیز مفسر و مدرسی به نام حاج یوسف شعار مکتب قرآن برپا کرده بود که آرایی نظیر شریعت سنگلجی داشت. یوسف شعار چهره‌ای کمترشناخته شده است که به صورت پراکنده برخی افراد مانند عبدالله شهبازی و محمدمهدی جعفری به او اشاره کرده‌اند. اما اهمیت او در انتقال آموزه‌های پروتستانی از محافظه‌کارانی چون شریعت سنگلجی به انقلابیونی مانند محمد حنیف‌نژاد بنیادی و اساسی است. به روایت نزدیکانش:

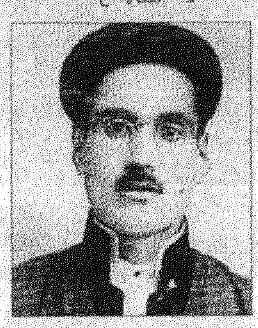
«حاج یوسف شعار فرزند مرحوم حاج عبدالستار در ماه ربیع‌الاول سال ۱۳۲۰ هجری قمری برابر با ۱۲۸۱ شمسی در تبریز به دنیا آمد... در بیست سالگی به مدرسه علوم دینی (طالبیه و جعفریه) رفت و به تحصیل علوم فقه و اصول و معانی و بیان پرداخت و در ضمن آنکه برخی از مواد علوم دینی را در همان جا تدریس می‌کرد متوجه شد که اساس درس و بحث باید قرآن مجید باشد زیرا برای پی بردن به حقیقت اسلام و پیراستن آن از خرافات و اباطیل که همچون پرده ستبری جلو حقیقت را گرفته است و برای تشخیص اخبار و احادیث صحیح که از پیغمبر اکرم(ص) و ائمه علیه‌السلام وارد شده در احادیث مجعول که دشمنان دین به نام پیغمبر و امام بسته‌اند میزانی جز قرآن مجید نیست.»(۱-۲۷)

یوسف شعار در سال ۱۳۰۴ مجلس تفسیر تبریز را بنیان نهاد و پس از چند دهه تدریس در آن در سال ۱۳۴۰ به تهران رفت و این مجلس را به پایتخت منتقل کرد. در مقدمه‌ای که اصحاب این مجلس بر کتاب یادنامه‌ی او نوشته‌اند افکار یوسف شعار در ۱۰ بند تلخیص شده است:

۱- قرآن مستقل بالفهم است. ۲- قرآن محرف نیست. ۳- رفع اختلافات مسلمانان تنها به وسیله قرآن انجام‌پذیر است. ۴- همه عقاید و احکام باید به قرآن ارجاع شود. ۵-تشخیص اخبار صحیح به استناد قرآن است. ۶- قرآن قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلاله است. ۷- ناسخ و منسوخ در قرآن منحصر به چند مورد جزئی از قبیل صدقه نجوی و تحفیف و حذف نماز شب است. ۸- متشابهات قرآن محدود است نه آنکه هر آیه‌ای اگر فهمش دشوار شد را متشابه نامد. ۹-استعانت و حاجت خواستن صرفا باید از خدا باشد و از اشخاص و قبور پیغمبران و ائمه علیهم‌السلام نمی‌توان یاری و حاجت خواست اما شفاعت در روز قیامت صریحا در قرآن بیان شده و از ضروریات عقاید است، نهایت آنکه محدود به اجازه الهی است. ۱۰- در تعظیم شعائر اسلام به خصوص حج و نماز جمعه و عید فطر و قربان باید کوشید. (۴ و ۳-۲۷)

به جز یاران شعار منتقدان او از جایگاهش چنین تفسیری به دست داده‌اند: «یوسف شعار مدرس قرآن در تبریز و از وابستگان به جریان سلفی‌گری شیعی و پیرو مسلک شریعت سنگلجی بود و همزمان با وی در تبریز جریان فکری او را تحت عنوان مبحث قرآن از حدود سال‌های ۱۳۰۴ ترویج می‌نمود. ساواک تهران چند گزارش از جلسات مذهبی در منزل حاج یوسف شعار را در مسجد سنگلجی در سال ۱۳۴۳ جمع‌آوری کرده است... از شعار دو کتاب تفسیری و دو اثر قرآن‌پژوهی باقی مانده است: تفسیر آیات مشکله... این اثر در سال ۱۳۹۳ قمری در تبریز انتشار یافته است و حاوی مباحث جلسه منزل او می‌باشد، تفسیر سوره جمعه و منافقون در یک مجلد و به زبان فارسی که شیوه آن خطابی است. این رساله تفسیری نیز در تبریز به چاپ رسید. در اثر قرآن‌پژوهی او به نام محکمات و متاشبهات در قرآن و مقدمات تفسیر هر دو در تبریز به چاپ رسیده است. بخشی از دیدگاه‌های او دربردارنده موارد متعارض با تشیع و خلاف اجماع محسوب شده‌اند. ایرادی که نوعا به تفاسیر وی گرفته می‌شود تفسیر به رأی بودن و امر بودن آنها از شیوه و روش اهل‌بیت می‌باشد... در پاسخ آن تفسیر صحیح آیات مشکله از سوی آیت‌الله جعفر سبحانی


امام خمینی
با نگارش کشف‌الاسرار به آرای دگراندیشان شیعی از جمله حکمی‌زاده و کسروی پاسخ گفت


علی اکبر حکمی‌زاده
با نگارش اسرار هزارساله عقاید مذهب شیعه را زیر سوال برد

با تعلیقات سیدهادی خسروشاهی در همان سال‌های انتشار این رساله منتشر گردیده است. وی در سال ۱۳۹۴ هـ.ق فوت کرد.»(۲۷۶-۱۰)

اما اگر بخواهیم فارغ از اتهام سلفی‌گری و وهابی‌گری یوسف شعار را بشناسیم باید آرای تفسیری او را بخوانیم. این آرا به خصوص در اثر او به نام «تفسیر آیات مشکله» نوشته شده است که در واقع تلاش گوینده و نویسنده برای عمومی کردن فهم قرآن است. مهمترین سخن این کتاب آنجاست که می‌گوید: «علت ندارد که ما از فهم معانی آیات عاجز باشیم، مگر قرآن به زبان عربی ساده و آشکار نازل نشده. [شعراء ۱۹۲ تا ۱۹۵] اگر آیه‌های قرآن که برای هدایت بشر است قابل فهم نباشد دلیل بر ساختگی بودنش خواهد بود زیرا کتابی که مردم از فهمش عاجز باشند نمی‌توانند با آنان راهنما باشد و مسلما چنین کتابی از جانب خدا نمی‌تواند باشد.»(۱۱۵-۲۴)

شعار در ادامه می‌نویسد: «اگر توضیح و تفسیر قرآن تنها مخصوص پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام می‌بود پس چرا پیغمبر اکرم در نشر و ترویج قرآن آن‌قدر می‌کوشید و اهمیت زیادی به تبلیغ آن می‌داد و مردم را به حفظ و فرا گرفتن آن وا می‌داشت و به چه سبب خداوند خواندن قرآن را در نمازها واجب می‌کرد.»(۳-۲۴)

یکی از نظریات جدی یوسف شعار (که بعدا در آرای متاثران از او هم دیده شد) نفی تفسیر فنی قرآن و تبدیل آن به تفسیر ادبی است. یوسف شعار معتقد بود قرآن برخلاف آنچه مفسران و مجتهدان و فیلسوفان می‌گویند پیچیدگی ندارد و روشن است. تنها کافی است که زبان عربی دانست و از رموز آن آگاه شد. در واقع شعار از نخستین مروجان ظاهرگرایی در تفسیر قرآن بود که از لوازم سلفی‌گری است. او با توصیف جایگاه پیامبر اسلام به عنوان اولین مجرای ابلاغ پیام الهی می‌گفت: «اگر شخصی بخواهد در میان قومی که با خود او همزبان هستند اظهار مرام و اجرای قانونی بنماید چرا باید گفته‌های خویش را به‌طرزی بیان کند که همیشه محتاج به تفسیر و توضیح باشد؟ آیا این کار عبث و موجب انتقاد عقلا نیست؟ ضمناً باید گفت هرگز سراغی در اخبار و تواریخ نداریم که پیغمبر اسلام بعد از خواندن آیات العیاذ بالله برای نارسایی آن مجددا آنها را توضیح دهد.»(۳-۲۴)

با این منطق یوسف شعار می‌گفت آیات مشکله و متشابه اسلام اندک است: «قرآن کتابی است ساده و قابل‌فهم که جهت تربیت بشر نازل شده است و امثال این آیات در قرآن مجید زیاد است و می‌توان در این خصوص قریب صدوپنجاه آیه پیدا کرد که همه‌اش مدعای ما را ثابت می‌کنند.»(۴-۲۴)

با این همه بنیان‌گذار مکتب قرآن تبریز اعتقاد داشت این مراحل را باید در فهم آیات قرآن رعایت کرد:

«۱ـ توجه به آیات ماقبل و مابعد ۲ـ نباید از نکات استعاره و کنایه غافل بود ۳ـ نفی تأویل‌گرایی ۴ـ نفی تقلید از گذشتگان ۵ـ به اختلاف قرائت‌ها نباید توجه کرد و قرآن مجید با همان الفاظی که به دست ما رسیده است باید قرائت و تفسیر شود ۶ـ باید از شرح و توضیح جزئیاتی که قرآن مجید در آنها ساکت است خودداری شود ۷ـ همیشه قرآن را اصل قرار دهیم نه تفاسیر و اخبار را»(۶ تا ۸-۲۴)

با این روش یوسف شعار معتقد به دیدگاه‌هایی بود که شائبه سلفی‌گری و گرایش به پروتستانتیسم را درباره او تقویت می‌کند. به عنوان نمونه او درباره شفاعت معتقد بود: «آن‌گونه شفاعتی را که برخی از عوام معتقدند که در مقابل یک عمل جزئی مستحبی مشمول شفاعت مقربین درگاه الهی شده و تمام گناهانشان بخشیده خواهد شد با آیات قرآن مجید و اخبار صحیح مغایر می‌باشد و حتی این‌گونه عقیده درباره شفاعت باعث تجری گناهکاران نیز خواهد بود.»(۴۳-۲۴)

از آرای تفسیری حاج یوسف شعار دو رای سرنوشت‌ساز شد: اول رای او درباره نجاست و طهارت که بعدها در دیدگاه مجاهدین خلق درباره مارکسیست‌ها به کار آمد؛ او در تفسیر سوره توبه گفته بود: «بعضی از فقها گفته‌اند کافر نجس‌العین است و تفسیر مجمع‌البیان نیز می‌گوید ظاهر آیه مورد بحث (توبه، ۲۸) این مطلب را تایید می‌کند که مقصود از این، نجاست ظاهری است... به نظر ما منظور آیه نجاست ظاهری نیست زیرا در آن صورت مشرکین ایراد کرده، می‌گفتند ما به مکه می‌آییم منتها لباس و دست خود را خشک نگه می‌داریم، در صورتی که هرگز چنین ایرادی از طرف مشرکین نشده است، بنابراین معلوم می‌شود که منظور از نجاست مشرکین نجاست معنوی آنان است یعنی خداوند می‌فرماید مبادا مشرکین را به مکه راه دهید زیرا ایشان ذاتاً پلید و ناپاکند و همواره می‌خواهند مردم را از راه راست و مستقیم منحرف سازند. (۱۸۲-۲۴)

حاج یوسف شعار معتقد بود حکم نجس و پاکی نه ظاهری که باطنی است. «پاکی و نجاست بر دو نوع است؛ ظاهری و باطنی. مسلما منظور آیه (توبه، ۱۰۷ تا ۱۱۰) در اینجا پاکی معنوی

است یعنی اشخاصی منظورند که می‌خواهند متدین و مسلمان واقعی باشند.»(۱۸۲-۲۴)

در دوره‌ای که مجاهدین خلق به عنوان متاثر از حاج یوسف شعار در برابر رژیم پهلوی قرار گرفته بودند یکی از موضوعات اختلافی آنها با فقهای شیعه طهارت و نجاست مارکسیست‌ها بود. فقیهان هنگامی که از نفوذ مارکسیست‌ها در مبارزه سیاسی نگران شدند فتوا به نجاست آنها دادند تا از آمیزش مبارزان مسلمان و مارکسیست جلوگیری کنند اما مجاهدین خلق با استدلال‌هایی شبیه حاج یوسف شعار و حمل حکم شرعی به موضوعات باطنی به این فتوا تن ندادند.

دیگر رای حاج یوسف شعار که فقیهان سنتی را علیه او برانگیخت حکم او به وجوب نماز جمعه بود. اگر نگوییم جمهور، کثیری از فقهای شیعه بنا به اصل مهدویت و غیبت معتقد بودند تا زمان ظهور امام عصر شرعیت اقامه نماز جمعه محل تردید است. اما حاج یوسف شعار معتقد بود: «به صراحت این آیات (جمعه ۹) نماز جمعه برای همیشه واجب است و کسانی که وجوب نماز جمعه را به زمان ائمه مختص می کنند... در اشتباهند.»(۲۶۸-۲۴)

در واقع مبحث نماز جمعه یکی از اختلافات جدی میان فقهای شیعه بود. جمهور فقها در وجوب آن در دوره غیبت امام زمان تردید داشتند اما اقلیتی به وجوب آن معتقد بودند. اما موضوع اصلی به وجوب حکومت اسلامی در دوره غیبت باز می گشت و در واقع اقامه نماز جمعه یکی از نمادهای اقامه حکومت اسلامی به حساب می‌آمد. در برابر پیروان مذهب اهل سنت که هر حکومتی را حکومت اسلامی می‌دانستند و اطاعت از آن را واجب شرعی می‌دانستند پیروان مذهب اهل بیت فقط حکومتی که امام معصوم در رأس آن باشد را مشروع و حکومت اسلامی می‌دانستند و چون مسلمین و شیعیان در دوره غیبت به سر می‌بردند تا زمان ظهور حضرت حجت به وجوب نماز جمعه باور نداشتند. این رأی حاج یوسف شعار در آن شرایط او را در معرض اتهام سنی گری قرار می‌داد اما بعدا با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی نماز جمعه به پیشنهاد آیت‌الله طالقانی (که خود از اصحاب مکتب تهران بود) اقامه شد. درباره‌ی مناسبات و روابط آیت‌الله طالقانی و پروتستانتیسم اسلامی به زودی سخن خواهیم گفت.

حاج یوسف شعار در دهم اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۱ در بیمارستان مهر تهران درگذشت اما آثارش بر حرکت اصلاح دینی شیعی از بین نرفت.

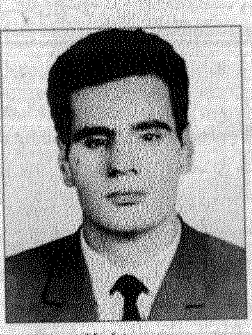
محمد حنیف‌نژاد: بیرون آوردن شمشیر از قرآن

درباره‌ی اثرات حاج یوسف شعار بر محمد حنیف‌نژاد سخنان پراکنده بسیار گفته شده است. بیشتر علاقه‌مندان به محمد حنیف‌نژاد این رابطه را تخفیف داده‌اند اما ما می‌دانیم که این رابطه بسیار عمیق و جدی بوده است.

محمد حنیف‌نژاد بنیان‌گذار سازمان مجاهدین خلق ایران زاده‌ی تبریز بود و اولین آموزه‌های قرآنی را از مکتب قرآن حاج یوسف شعار فرا می‌گرفت؛ از بهمن بازرگانی (از اعضای اولیه مجاهدین خلق) نقل شده است: «[محمد حنیف‌نژاد] در تبریز از دوران متوسطه در جلسات فردی به نام حاج یوسف شعار شرکت می‌کرد. در این جلسات تفسیر قرآن و مباحث روز مانند بررسی مکاتبی ازجمله مارکسیسم مورد بحث قرار می‌گرفت. حنیف‌نژاد در واقع مدتی شاگرد شعار بود و تحت تاثیر او قرار داشت.»(۲۷۶-۱۰)

محمدمهدی جعفری از روشنفکران مذهبی نیز نقل کرده است: «حنیف‌نژاد در تبریز مداحی می‌کرده و جوانی مذهبی بوده و بسیار هم به فعالیت‌های دینی علاقه داشته است. آقای (سیدهادی خسروشاهی) می‌گوید من او را به مکتب تفسیری مرحوم شعار معرفی کردم. مرحوم شعار در تبریز مکتب تفسیری خاصی داشت که اگر نگوییم مثل آیت‌الله طالقانی در تهران ولی از نظر مکتب قرآنی تقریبا مثل استاد (محمدتقی) شریعتی در مشهد بودند یا شاید هم مکتب شریعت سنگلجی در تهران... منظور این است که فقط به قرآن توجه داشتند. الان فکر می‌کنم به مرحوم شریعت سنگلجی نزدیک‌تر بوده تا دیگران. به هر حال حنیف‌نژاد پای درس‌های قرآن ایشان رفت درحالی‌که هنوز دانش‌آموز بود... ایشان احتمالا در سال (۱۳)۳۹ به دانشکده کشاورزی کرج آمده بود. نمی‌دانم از طریق انجمن اسلامی مهندسین یا طریق دیگری به پای تفسیر قرآن آیت‌الله طالقانی در مسجد هدایت کشیده می‌شود... احتمالاً در درس‌های قرآنی مرحوم شعار چیزهایی شنیده بود و بعد که با درس‌های قرآن آیت‌الله طالقانی مقایسه کرده بود برجستگی‌های خیلی بیشتری دیده بود، به همین دلیل جذب شده بود... دیگر [با یوسف شعار] رابطه نداشت. گاهی یاد می‌کرد که مثلا آقای شعار هم این را گفته... [آیت‌الله طالقانی هم] او را می‌شناختند ولی من از ایشان هیچ نظری درباره آقای شعار نشنیدم... [محمد حنیف‌نژاد] در بحث‌هایی که می‌کردند درباره [شریعت سنگلجی] نکاتی را می‌شنیدم ولی در آن موقع کتابی از ایشان منتشر نشده بود... فقط به شکل گذری از او صحبت می‌شد


حاج یوسف شعار
مکتب قرآن او در تبریز الهام‌بخش رهبران مجاهدین خلق بود


محمد حنیف‌نژاد
کانال پیوند میان حاج یوسف شعار و سیدمحمود طالقانی شد

چون وجود آیت‌الله طالقانی چنان بر افکار ما سایه افکنده بود که خودمان را بی‌نیاز از امثال شعار و شریعت سنگلجی می‌دانستیم.»(۲۲۱-۱۱)

پیش از آنکه به نقش محمد حنیف‌نژاد در پیوند میان حاج یوسف شعار و آیت‌الله طالقانی بپردازیم ضروری است که روابط او با مکتب قرآن تبریز را بررسی کنیم:

حبیب یکتا از فعالان ملی مذهبی تبریزی که با مجاهدین خلق (قبل از انقلاب) و نیز نهضت آزادی مرتبط بوده است در خاطراتش می‌گوید: «آشنایی جدی‌تر و نزدیک‌تر (من با محمد حنیف‌نژاد) در یک پاتوق مذهبی مشهور تبریز شکل گرفت در مکتب حاج یوسف شعار. آقای مصطفی شعار برادرزاده حاج یوسف معلم عربی ما بود و من به دعوت وی گه‌گاه به جلسات قرآن می‌رفتم. محمد هم به جلسات حاج یوسف می‌آمد.» (۲۱-۲۸)

جلسه دیگری که در تبریز وجود داشت و محمد حنیف‌نژاد در آن شرکت می‌کرد، محفل «کهنمویی» بود: «آقای کهنمویی به ائمه ارادت داشت اما مناسک سنتی همچون سینه‌زنی و زنجیرزنی را صحه نمی گذاشت و انجام نمی‌داد.» (۲۲-۲۸) درباره‌ی کهنمویی همچنین گفته‌اند: «مرد خیلی پاکی بود. پخته بود و طبع شعر خوبی هم داشت یکسری اشعار انقلابی سروده بود که محمد شدیدا تحت تاثیرش بود و آنها را می‌خواند. دید کهنمویی به قرآن تغییری و انقلابی بود یعنی ضمن اینکه از تفسیر مفسرین استفاده می‌کرد، مسائل را هم به قالب روز در می‌آورد... ضمن آنکه شیعه خالص بود حتی اقوال اهل سنت را هم می‌خواند.»(۴۴-۲۸)

محمد حنیف‌نژاد تحت تاثیر این جلسات علاقه ویژه‌ای به قرآن یافت: «از هر فرصتی برای خواندن قرآن استفاده می‌کرد. در داخل اتوبوس هم قرآن می‌خواند. آن زمان عرف بود که می گفتند قرآن را حتما باید نشسته بخوانی، حنیف در حال ایستاده هم در اتوبوس قرآن می‌خواند.»(۲۹-۲۸)

این رفتار غیرعرفی حنیف‌نژاد سبب می‌شد که به گفته لطف‌الله میثمی او را به وهابی‌گری متهم کنند: «در مورد حنیف‌نژاد می گفتند که قرآن خواندن و همه کارهای او به وهابی‌ها شبیه است. البته او کتاب‌های کسروی را هم مطالعه کرده بود و با خرافات هم خیلی مخالف بود و به همین خاطر در ابتدا از انتقادات کسروی به بعضی خرافات خوشش می‌آمد. کسروی هم در ظاهر قرآن را تایید می‌کرد ولی شیعه‌گری و کتاب و دعا و... را رد می‌کرد. اوایل حنیف‌نژاد می‌گفت باید عمل کرد و دعا فایده ندارد، نقش دعا را در عمل جدی نمی‌دید و بعدها تحت تاثیر سعید محسن بعد از ۱۵ خرداد به دعا هم علاقه‌مند شد.» (۱۲۶-۲۸)

میثمی به صورت جدی معتقد است که قرآن‌خوانی حنیف‌نژاد تحت تاثیر حاج جعفر شعار بوده است: «آن زمان اصلا قرآن خواندن رسم نبود. در تبریز شخصی به نام حاج یوسف شعار که بعدها به تهران آمد جلساتی برگزار می‌کرد که حنیف‌نژاد هم به آنجا می‌رفت. این حاج یوسف به وهابی بودن معروف بود. می‌گفت که هر چه قرآن می‌گوید درست است و روایات برایش کمرنگ بود. به همین خاطر به او وهابی می‌گفتند. من هم یک بار به جلسات او در خیابان شاهپور تهران رفتم. یک بار هم که به منزل آقای جعفری تبریزی رفته بودم در آنجا دیدم که آقای شعار با ایشان بحث می‌کرد، بعد که آقای شعار رفت آقای جعفری گفتند که ایشان خیلی به لغت توجه دارد و به تعقل توجه نمی‌کند. به هر حال حنیف‌نژاد قرآن خواندن را از جلسات شعار الهام گرفته بود.»(۱۲۹-۲۸)

از دیگری نقل شده که محمد حنیف‌نژاد روزی به او گفته است: «ما مسلمانیم و نیاز به ارتباط ویژه با قرآن داریم. [اما] زبان ما فارسی است و حتما باید عربی یاد بگیریم؛ در پی آن مدتی نه‌چندان طولانی در حد چند جلسه با هم عربی می‌خواندیم.»(۲۸-۲۸) این خاطره یادآور شباهت سخن حاج یوسف شعار بود که نیاز به تفسیر و تعقل در قرآن را فرع بر دانستن زبان عربی می‌دانست و چه بسا دانستن زبان عربی را برای فهم قرآن کافی می‌شمرد. حنیف‌نژاد چنان تحت تاثیر حاج جعفر شعار بود که نه‌تنها زبان عربی را برای فهم قرآن کافی می‌دانست بلکه اسیر شدن در تفاسیر سنتی و حتی علوم انسانی جدید را برای فهم دین و قرآن ضروری نمی‌دانست. از تقی شامخی نقل شده که به محمد حنیف‌نژاد دانشجوی دانشکده فنی و مهندسی و رشته کشاورزی گفته: «برای آنکه بتوانیم بهتر مبارزه کنیم بهتر است که رشته‌های علوم سیاسی یا علوم اجتماعی را پیگیری کنیم چون مبارزه سیاسی در نوع خود یک مقوله اجتماعی است، ما که در رشته‌های مهندسی تحصیل می‌کنیم با آن زمینه‌ها آشنا نیستیم. حنیف در پاسخ من گفت رشته‌های مهندسی مناسب‌ترند، دروس مهندسی دارای منطق استدلالی است که ما اگر به آن انباشت‌ها و منطق ریاضی آشنا شویم بهتر می‌توانیم استدلال کنیم، تحلیل کنیم، طبقه‌بندی کنیم و در جمع‌بندی‌ها، قوت‌ها و ضعف‌ها را تشخیص دهیم و تفکیک کنیم.»(۹۷-۲۸)

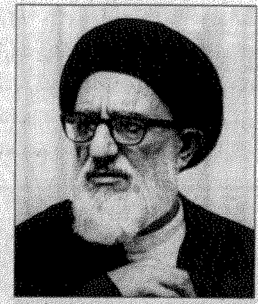
هم کلاسی محمد حنیف‌نژاد می گوید از سخن حنیف قانع نشده است اما «حنیف‌نژاد مهندسی بود که ذهنش هم مهندسی شده بود و ممکن بود که حجم دانسته‌هایش از حجم اطلاعات یک فارغ‌التحصیل علوم سیاسی کمتر

باشد اما دانسته‌هایش طبقه‌بندی شده و قابل انتقال و آموزش بود.» (۹۸-۲۸)

در واقع محمد حنیف‌نژاد مانند بسیاری از سلفی‌های عصر ما علوم فنی و مهندسی را بر علوم اجتماعی و انسانی ترجیح می‌داد و ریاضی را بر فلسفه برتری می‌داد و گرچه ضدفلسفه بود اما ضدریاضی نبود. به این معنا وقتی بیشتر آگاه می‌شویم که خاطره محمدعلی سپانلو را بخوانیم. سپانلوی شاعر که در سربازی با محمد حنیف‌نژاد هم‌دوره بود می‌گوید: حنیف‌نژاد فرد خشک و نجوشی بود. بچه‌های سیاسی دیگری هم بودند که با آنها راحت‌تر می‌شد ارتباط گرفت. او خشک و جدی و آنکادر بود. هیچ طنزی نداشت، با افرادی که طنز دارند می‌توان رابطه برقرار کرد و گفت‌وگو داشت، مثلا با حسن ظریفیان گاهی می‌شد صحبت کرد. حنیف‌نژاد فکر می‌کرد بحث فایده ندارد و باید عمل کرد. تمام حواسش به اسلحه بود و وقتش را صرف تمرینات رنجر می‌کرد.» (۶۷-۲۸) شاید گمان برود علایق غیرمذهبی سپانلو با دیدگاه مذهبی حنیف‌نژاد همراه نبود و در این داوری سپانلو درباره حنیف‌نژاد نقش داشت اما حتی لطف‌الله میثمی همراه محمد حنیف‌نژاد می‌گوید: «از ویژگی‌های مهمش (این) بود که روشنفکربازی در نمی‌آورد و از این کتاب به آن کتاب نمی‌پرید و ولع کتاب خواندن بروز نمی‌داد.» (۹۸-۲۸) محمد حنیف‌نژاد از این حیث حتی با تراب حق‌شناس مشکل داشت چون «خیلی پراکنده‌کار بود و به هر جایی سر می‌زد و هر نشریه‌ای را می‌خواند... همین پراکنده‌کاری موجب می‌شد [از نظر حنیف‌نژاد] عمقی نداشته باشد. مرحوم حنیف‌نژاد هم از این روش او دلخور بود می‌گفت الان ما باید بر روی شناخت قرآن کار و تحقیق کنیم و درباره فلسطین مطالعه کنیم اما این تراب از در که وارد می‌شود ده تا نشریه مختلف پخش می‌کند و نمی‌گذارد آدم به عمق یک مطلب برسد.» (۱۰۳-۲۸)

خود حنیف‌نژاد اما همچون یک ماشین کار می‌کرد و ذهن مهندسی‌شده داشت: «حنیف که از زندان ۴۲ بیرون آمد ذهنش خیلی منظم شده بود، با حنیف قبل از زندان خیلی تفاوت داشت. تاکید حنیف پس از زندان بیشتر بر کار قرآنی بود... حنیف از قرآن دیالکتیک تاریخ را در می‌آورد.» (۷۳-۲۸) اینگونه بود که از مکتب قرآن مارکسیسم اسلامی سر بر آورد. گرچه گفته‌اند که محمد حنیف‌نژاد اولین بار با مارکسیسم در مکتب قرآن آشنا شده بود و نقد آن را از زبان حاج یوسف شعار شنیده بود اما حمدالله حنیف‌نژاد پدر محمد حنیف‌نژاد نقل کرده است که: «محمد ۱۶-۱۵ ساله بود، یک بار در جلسه قرآن حاج یوسف شعار از میان جمع برخاست و خطاب به حاج یوسف گفت که حاج یوسف از قرآن تو شمشیر بیرون نمی‌آید.» (۲۲-۲۸) حنیف‌نژاد هم‌محله‌ای حاج یوسف شعار بود: «حنیف‌نژاد از وسط محله نوبر و محله‌ی خیابان که باقرخان نیز در آن ساکن بود، برخاست. مردم این دو محل همواره مذهبی و توأم با تفکر ملی معتدل بوده‌اند. هر دو محله هم اهل فکر و فرهنگ‌اند. چنان که بیشتر کتاب‌فروشی‌های تبریز در نوبر واقع است. حاج یوسف (شعار) هم ساکن نوبر بود.» (۹۶-۲۸)

حتی اگر محمد حنیف‌نژاد از ۱۶-۱۵ سالگی از حاج یوسف شعار انتقاد کرده باشد اما تا پایان عمر تحت تاثیر او بود. گفته‌اند: «در نوجوانی از نوحه‌خوان‌های مکتب حاج یوسف شعار بود.» (ص ۱۳۰) اما در جایی به این نتیجه رسید که باید این جلسات را متحول کند. محمد بسته‌نگار می‌گوید: «سلسله جلسات تفسیر قرآن توسط حاج یوسف شعار... در خانه وی در خیابان شاهپور برقرار بود. در آن جلسات که صبح‌های جمعه تشکیل می‌شد چند نفر از دوستان نیز از جمله آقایان مصطفی طباطبایی -که افکار خاصی دارد و اکنون هم نماز جمعه می‌خواند- صائبی و معین‌فر هم شرکت می‌کردند. حنیف هم به جلسات می‌آمد. بحث‌های جلسات بحث‌های خیلی فرعی بود مثلا یک آیه در مورد صیغه را مبنا قرار می‌دادند و هفت هشت جلسه درباره‌اش بحث می‌کردند. حنیف‌نژاد به من می‌گفت این جلسات هیچ برد اجتماعی ندارد و مساله‌ای را حل نمی‌کند.» (۱۳۱-۲۸) در این شرایط بود که حنیف‌نژاد با چهره‌ها و فکرهای تازه آشنا شده بود. میثمی می‌گوید با او به قم رفته بود: «به دیدن آقای حیدرعلی قلمداران رفتیم، ایشان به مبارزه با خرافات علاقه‌مند بود... حرف‌های جدیدی درباره زکات و بعضی احکام می‌زد و می‌خواست بر مبنای قرآنی رنسانی در فقه به وجود آورد. حنیف‌نژاد از این نظر به او علاقه‌مند بود.» (۱۵۱-۲۸) قلمداران نیز از جمله شیعیان دگراندیشی بود که در رده پیروان راه شریعت سنگلجی تلقی می‌شد. قلمداران در یادنامه‌ی حاج یوسف شعار درباره‌ی استاد محمد حنیف‌نژاد نوشته است: علامه عالی مقدار و دانشمند بزرگوار حضرت آقای حاج یوسف شعار غمره‌الله فی بحارالانوار و اسکنه فی الجنته دارالقرار... عمر عزیز و پربرکت خود را در تعلیم معارف قرآن و نشان دادن راه سعادت بخش آن مصروف داشت و با اینکه جهان با تعالیم او مخالفت کردند حضرتش مصداق ولایخافون فی الله لومه لائم بود و بدون اعتنا به مخالفت‌ها و کارشکنی‌ها صراط مستقیم الهی را پیمود. قلمداران معتقد بودند: «کتاب کریم برای هدایت به طریق مستقیم کافی و وافی است و کسانی که قرآن را برای هدایت کافی ندانند تو دهنی محکمی از قرآن بر دهان می‌خورند...


سیدمحمود طالقانی
مجاهدین خلق روش او در تفسیر قرآن را انقلابی‌ترین روش می‌دانستند


سیدجمال‌الدین اسدآبادی
بر هر دو جریان سلفی سنی و شیعی در جهان اسلام اثر گذاشت و پایه‌گذار روشنفکری دینی نام گرفت

قرآن آنان را به اموری از نظم و انتظام امور جهان و دفاع از حقوق مسلمانان و حفظ بلاد اسلامی و تشکیل حکومت صالحه و وجوب جمعه و جماعت و انجام عمل حج به طریقی که حافظ منافع و وحدت مسلمین باشد... دعوت می‌کنند» (۴۳ و ۴۲-۲۷) اما گمشده‌ی محمد حنیف‌نژاد در جایی دیگر بود: حبیب یکتا همان همشهری تبریزی محمد حنیف‌نژاد که پای او را به مکتب قرآن حاج یوسف شعار باز کرده بود می‌گوید: «در تهران اول بار در مسجد هدایت و پای تفسیر قرآن آقای طالقانی (بار دیگر) یکدیگر را دیدیم و خیلی خوشحال شدیم... در واقع گمشده‌مان را پیدا کردیم... پای تفسیر آقای طالقانی محفل‌های مختلفی نیز تشکیل می‌شد در یکی از آنها که حنیف، سعید محسن و اصغر بدیع‌زادگان هم بودند من و حنیف به این فکر افتادیم که این مباحث را به جلسات آقای کهنمویی و حاج یوسف شعار در تبریز وصل کنیم. اتفاقا اطلاع پیدا کردیم که حاج یوسف در تهران رحل اقامت گزیده، یک روز در تهران تصادفی حاج یوسف را در پارک شهر دیدیم زان پس حاج یوسف گاها به مسجد هدایت می‌آمد. چند بار هم در همان پارک شهر سه نفری قرار گذاشتیم و رفتیم.» (۴۳-۲۸) روابط دو مدرسه قرآن بعدا به صورت سیستماتیک برقرار شد: «من و حنیف برخی از بحث‌های مسجد هدایت را به صورت جزوه تنظیم می‌کردیم و به مجلس آقای کهنمویی و نیز برای بچه‌های جلسه حاج یوسف می‌فرستادیم. بدین ترتیب در کنار ارسال اطلاعیه‌ها و بیانیه‌های سیاسی منتشره در تهران مباحث مسجد هدایت را نیز در اختیار محافل تبریز می‌گذاشتیم. از طرفی پای دیگر دوستان تبریزی هم‌دوره‌ای در تهران را نیز به مسجد هدایت باز کردیم.» (۴۳-۲۸)

محمد حنیف‌نژاد از این جلسات و مکاتب قرآنی دستاوردهای بسیاری را به سازمان مجاهدین خلق منتقل کرد. اگر در گذشته به محمد نوحه‌خوان معروف بود و به روایت لطف‌الله میثمی: «یکی از بهترین چیزهایی که محمدآقا از ارضا می‌کرد خواندن نوحه‌های انقلابی و اسلامی بود و اسمش را در سازمان (مجاهدین خلق) محمد نوحه گذاشته بودند... در دوران دانش‌آموزی سینه می‌زد و در سازمان هم که بود دو روز تاسوعا و عاشورا را معمولا به تبریز می‌رفت و در دسته‌ها شرکت می‌کرد.» (۲۷۶-۱۰)

اما پس از اینکه در مکتب تبریز رفت و آمد کرد به روایت محمدمهدی جعفری پس از مدتی: «همه اینها را رد می‌کرد... نسبت به روضه‌خوانی معمولی و مداحی و این چیزهایی که جنبه سنتی داشت. حنیف‌نژاد با هر روضه‌ای مخالف نبود بلکه فقط با روضه‌ای که هدف آن گریه درآوردن و سینه‌زنی است، بله آیت‌الله طالقانی هم روضه می‌خواند و اتفاقا قبل از دیگران گریه‌اش می‌گرفت... حنیف‌نژاد با شعائر منفی‌ای که هدف آن فقط گریاندن و سبک کردن استخوان است مخالفت می‌ورزید، گرنه اتفاقا سخت به شعائر محرم معتقد و پای‌بند بود.» (۲۲۱-۱۱)

حنیف‌نژاد چنان تحت تاثیر ظاهر آیات قرآن بود که در انجام عبادات نیز تحت تاثیر واقع شده بود: «ایشان موقعی که ابتدا آمده بود کرج گفته بود قرآن گفته فاغسلوا وجوهکم الی المرافق بنابراین کار سنی‌ها که به آن شکل وضو می‌گیرند درست است. بعدها نمی‌دانم المیزان را دیده و یا از کس دیگری شنیده بود که این الی به معنی جهت نیست بلکه به معنی حد است... حنیف‌نژاد این را فهمیده بود و در انجمن اسلامی اعلام کرد که ای کسانی که آن حرف را از من شنیدید اگر به حرف من عمل کرده باشید من اشتباه و استغفار کردم. شما هم اگر این‌طور عمل کرده‌اید خواهش می‌کنم برگردید، یعنی تا این اندازه پای‌بند بود. ما بارها با هم نماز خوانده بودیم و من می‌دیدم که به گذاشتن مهر پای‌بند است.» (۲۲۲-۱۱)

با چنین آموزه‌هایی بود که محمد حنیف‌نژاد میان دو مکتب قرآن تبریز و تهران به پلی تبدیل شد که حاج یوسف شعار -این دوست قدیمی سیداحمد کسروی که البته از او بریده بود- را به آیت‌الله سیدمحمود طالقانی -که پسرخاله‌ی علی‌اکبر حکمی‌زاده نویسنده اسرار هزارساله بود- پیوند می‌داد؛ حلقه اتصال چهره‌های ظاهرا بی‌ربط اصلاح دینی و پروتستانتیسم اسلامی که خود بنیان‌گذار سازمان مجاهدین خلق شد.

آیت‌الله طالقانی: قرآن در صحنه

مجاهدین خلق سازمانی که محمد حنیف‌نژاد پایه‌اش را گذاشته بود شیفته‌ی آیت‌الله سیدمحمود طالقانی بود. مجتهد مجاهدی که در مکتب تهران بالیده بود اما سلامت و صداقت فکری‌اش مورد علاقه علمای حوزه علمیه قم هم بود. طالقانی رابطه‌ی خوبی با اولین چهره‌های اصلاح دینی داشت از جمله با اسدالله خرقانی از چهره‌های اولیه این جریان که افکاری شبیه شریعت سنگلجی داشت: «آیت‌الله طالقانی برای کتاب آقای خرقانی محوالموهوم مقدمه‌ای نوشته بود و در آنجا تقریبا نظر تاییدی داشت اما درباره حکمی‌زاده نظر امام در کشف‌الاسرار را می‌گفت و تایید می‌کرد. بعد هم به خنده می‌گفت این آقای حکمی پسرخاله ماست.» (۲۲۳-۱۱)

مجاهدین خلق که در مسجد هدایت تهران پای درس او می‌نشستند معتقد بودند «کتاب

پرتوی از قرآن روشن‌ترین و انقلابی‌ترین تفسیر در کشور ماست.» (۱۲-۲) آنان تحت تاثیر این کتاب و نیز راه طی شده مهندس مهدی بازرگان کتابی به نام راه انبیا راه بشر نوشتند که در آن از قول طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن جمله‌ای شبیه آنچه شریعت سنگلجی و یوسف شعار بر آن تاکید داشتند را برجسته می‌کرد. طالقانی گفته بود: «هر اندازه مباحث قرائت و لغت و اعراب و مطالب حکمی و فلسفی در پیرامون آیات قرآن وسعت می‌یافت اذهان مسلمانان را از هدایت وسیع و عمومی قرآن محدودتر می‌ساخت. این علوم و معارف مانند فانوس‌های کم‌نور و لرزان در بیابان تاریک طوفانی است که اگر اندکی پیرامون نزدیک را روشن دارد از پرتو پردامنه‌ی اختران فروزان محجوب می‌دارد.»(۱۵-۱۲) آیت‌الله طالقانی در پرتوی از قرآن به شـیوه روشنفکران سـلف خود ۱۶ اصل برای تفسیر قرآن و آنچه «فهم هدایتی قرآن» می‌نامید معرفی می‌کرد: ۱- پی‌جویی از ریشـه لغات ۲-دقت در نکته‌های مقصوده ۳- دانستن خصائل نفسانی_ اسرار ترقی و انحطاط امم ۴- توجه عموم به محیط جاهلیت عرب هنگام نزول قرآن ۵- کلیات عقلی و فلسـفی ۶- تاویل متشابهات براساس احادیث (۱۸-۳۰) این روش طالقانی به شاگردانش در مجاهدین هم تسری یافت.

طالقانی هم مانند اسـلاف خود معتقد بود نباید فهم قرآن را پیچیده کرد، باید به سادگی آن توجه کرد و مجاهدین بر این اساس به تفسیر قرآن روی آوردند. آنان در تکمیل آموزه‌های حاج یوسـف شعار روش‌های فهم قرآن را به پنج مرحله تقسیم کردند: «۱_مرحله رأی و نظر (مشاهده)_ ۲_مرحله سیر (تجربه یا مشاهده علمی)_ ۳_مرحله ذکر و عبرت (کشف قانون یا جمع‌بندی) ۴_مرحله توبه (تصحیح اشتباه و خطا) ۵_دینامیسم شناسایی»(به بعد ۴۶-۱۲)

مجاهدین خلق و اخوان‌المسلمین: خویشاوندی سلفی‌های سنی و شیعی

مجاهدین در تداوم ورود اندیشه‌های انقلابی به فهم قرآنی سعی می‌کردند علوم جدید را به جای فلسـفه کهن وارد فهم قرآن کنند: «ممکن است این تصور پیش آید که چطور ما امروز صراحتاً تضاد را که دانش جدیدی است به قرآن ربط داده و به اصطلاح از آن درمی‌آوریم. اینجا مساله مهمی که مطرح می‌شود استنباط از قرآن است. یعنی در بررسی قرآن و هر کتاب دیگر باید ببینیم روش استدلال چگونه است؟ و آیا به تضاد توجه شده یا نه؟»(۱۸-۱۲)

«مساله مهم_ در شناسایی تعقلی قرآن وارد نمودن شناسایی‌های کاملاً محقق و به تجربه رسیده علمی در مواجهه با مضامین آن می‌باشد. چنانکه می‌دانیم بدون ایده قبلی برداشت‌های ارزنده‌ای از مشاهدات حاصل نمی‌شود... در مطالعه‌ی قرآن باید دانش‌های متقن زمان را دخالت بدهیم تا بتوانیم دستاوردهای ارزشمندی کسب کنیم. بویژه در مقولات اجتماعی که پیچیده‌تر از علوم طبیعی می‌باشند ضرورت فوق شدت می‌یابد. تا آنجا که گاه راه‌جویی از قرآن بدون اطلاع از شرایط زمان و عوامل مسلط اجتماعی _ سیاسی به نتایج سوئی منجر شده است که با روح قرآن به کلی متضاد است.»(۱۹-۱۲)

محمد حنیف‌نژاد که همیشه یک قرآن کوچک جیبی در جیبش بود یاران خود را قرآن‌خوان بار آورده بود. میثمی می‌گوید: «آن موقع بچه‌های انجمن اسلامی (دانشجویان) یک قرآن در جیب خود داشتند و این کار تقریبا باب شده بود، وقتی زنگ تفریح را می‌زدند دیگر هر طور سری بی‌وضو هم که بود قرآن را می‌خواندیم» (۱۲۹-۲۸) این قرآن‌های جیبی اما همه علامتگذاری شـده بود یعنی اگرچه مجاهدین با تفسیر مخالف بودند اما با گزینشگری مخالف نبودند. آنان قرآن خواندن را با شرح سوره توبه (که حاج یوسف شعار جزوه‌ای درباره‌ی آن منتشر کرده بود) شروع کردند: «اولین کاری که کردیم این بود که قرآن را با هم بخوانیم و با هم روی آیه‌ای از آن فکر کنیم سوره توبه را شروع کردیم، ترجمه می‌کردیم و از تفسیرها فقط از کتاب در سایه قرآن، تفسیر سیدقطب استفاده می‌کردیم. ده جزء تفسیر منتشر شده بود و قسمتی از تفسیر سوره توبه را داشت... بعدها هم که مجاهدین سازمان یافتند از همین بحث‌هایی که روی سوره توبه شده بود استفاده کردند و تفسیر سوره توبه را نوشـتند که یکی از منابع کادرسازی مجاهدینی شد.»(۹۴-۸) ایدئولوژیک شدن قرآن ربط مسـتقیمی با قرآن‌های جیبی داشت: «موسی (خیابانی) آیاتی را که حفظ کردن آنها لازم بود و مناسب آن مقطع از مبارزه و جهاد، علامت‌گذاری می‌کرد. قرآن من که تکمیل شد بقیه بچه‌ها علامت‌گذاری را از روی قـرآن من کپیه کردند. آیات مربوط به توکل، آیات صبر، جهاد، امت واحد، آیات امر به معروف و نهی از منکر و... از جمله آیاتی بودند که روی آنها تأمل بیشتری می‌شد.»(۵۹-۹)

توجه مجاهدین خلق به متفکران اخوان‌المسلمین در واقع تکمیل‌کننده پازل ما در پیوند سلفی‌های سنی و شیعی است. برخی مجاهدین اولیه مانند محمدمهدی جعفری معتقدند مجاهدین به اخوان توجه زیادی نداشـتند: «سازمان اندیشه مرحومان سیدقطب و محمد قطب را سطحی می‌دانست چون هیچ‌کدام اندیشه‌های انقلابی نداشتند بلکه اندیشه‌هایشان رفرمیستی بود، از این رو نظر خوبی نسبت به آن دو نداشتند.»(۳۵-۷)

«سازمان_مثل بسیاری از محافل روشنفکری سیاسی دیگر_نسبت به اهل سنت حساسیتی نداشتند ولی همه نسبت به وهابی‌گری نظر خوبی نداشتند و لذا همه کتاب‌ها و آثار مودودی را دربست نمی‌پذیرفتند و به‌طور گزینشی آنچه را که نظر اسلام انقلابی بود قبول داشتند و بقیه را رد می‌کردند.»(۴۱-۷)

اما خود جعفری می‌افزاید: «مودودی مقام دوگانه‌ای داشـت. از یک‌طرف ایشـان طرفدار جمعیت مسـلم لیگ بود و می‌دانید که از پایه‌گذاران مساله‌ی خلافت در هندوستان بود و از همان اول هدفش احیای خلافت اسـلامی بود، از این رو آثارش رنگ‌وبوی وهابی‌گری داشت. ما در آغاز از گرایش‌های وهابی ایشان چیزی نمی‌دانستیم اما من بعدها در سال‌های ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸ که بیش‌تر تحقیق کردم دریافتم که او به شدت متمایل به تفکر وهابی‌هاست. به هر حال مودودی یکی از متفکرانی بود که روی روشنفکران دینی دهه‌های سی و چهل و اعضای اولیه سازمان مجاهدین خلق تاثیر بسیار زیادی داشت.»(۴۰-۷)

«در آن زمان نهضت اسلامی در مصر قوی بود و متفکرانی چون سیدقطب و محمد قطب حرف‌های تازه‌ای داشتند و کتاب‌هایشان را هم بچه‌ها خیلی می‌خواندند اما مهندس بازرگان به این کارها علاقه نداشت.» (۱۰۳-۸)

خاطره جعفری نشان می‌دهد که مجاهدین علاقه ویژه‌ای به روشنفکران سلفی و سنی مصر داشـتند تا جایی که افرادی مثل مهندس بازرگان با آنها مخالفت می‌کردند. میثمی می‌گوید: «مرحوم بازرگان شـدیدا به ترجمه آثار سـیدقطب و محمد قطب اعتراض داشت. به یاد دارم که می‌گفت آخر تا کی ترجمه کنیم؟ ما باید تولید داخلی و حرکت‌های درون‌جوش داشـته باشیم. با این که آثار سیدقطب در تفسیر قرآن و مطالب دیگر خیلی به ما کمک کرد و ما در حوزه‌های نهضت آزادی کتاب سیدقطب و تفسیرش را آموزش می‌دادیم ولی بازرگان مقاومت می‌کرد و می‌گفت ما باید جلوی نهضت ترجمه را بگیریم و خودمان با مصالح خودمان حرکت کنیم.»(۱۴۰-۲۸)

مجاهدین خلق به عنوان سـازمان سیاسی نظامی معتقد به اصلاح دینی از آغاز به تجربه اخوان‌المسلمین توجه ویژه‌ای داشـت. آنان همچون اخوان که از الازهر به عنوان نهاد رسمی مذهب سـنی عبور کرده بودند از حوزه علمیه قم به عنوان نهاد رسـمی مذهب شیعی عبور می‌کردند و همانند اخوان که با استناد به قرآن به عدالت اجتماعی می‌رسیدند به اتکای قرآن به مارکسیسم گرویدند. از محمد حنیف‌نژاد نقل شده است که: «از جلوی در سلول ما (میثمی) رد شد، پنجره را باز کرد و سرکی به درون سلول کشید و گفت جمله‌ای که میهن‌دوست در دادگاه گفت درست نبود. میهن‌دوست گفته بود ما مسلمانیم اما مارکسیسم را قبول داریم، حنیف‌نژاد گفت میهن‌دوست باید به این صورت می‌گفت که ما مارکسیسم را به عنوان یک تجربه انقلابی قبول داریم مثل تجربه‌ی چین و شوروی و کوبا» (۱۱۷-۲۸)

این دید اما مبنای گردش به چپ هر دو سـازمان شد و چه مجاهدین و چه اخوان در جناح چپ پروتستانتیسـم اسلامی قرار گرفتند. اما مهمتر از مارکسیسم آنچه در هر دو سازمان سنی و شیعی مشترک بود نگاه سلفی و فرقانی به دین بود. سال‌ها بعد حسین روحانی یکی از مجاهدین مارکسیست شـده به گروه پیکار در راه آزادی طبقه کارگر پیوسته و نوشت: «سازمان_ معتقد بود باید اسـلام اصیل و بی‌پیرایه را از سرچشمه زلال آن یعنی قرآن و تا حدودی نهج‌البلاغه و آن هم نه براسـاس استنباطات مميزين بلكه بر پایه استنباط خود سازمان که به اصطلاح مجهز به عدم مبارزه و تشخیص صحیح از صعنم در شرایط پیچیده امروز است به دست آورد و در مقابل باید حتی‌المقدور از وارد شـدن در احادیث و روایات که بسیاری از آنها مستند نیستند پرهیز کرد.»(۴۴-۶)

«سـازمان اصول دین و مذهب را قبول داشت با این توضیح که در مورد نبوت و امامت قائل به عصمت حضرت رسول و ائمه هدی نبود و معتقد بود که آن‌ها نیز دچار خطا و اشتباه می‌شدند. در مورد غیبت حضرت مهدی نیز در عین حال که سکوت اختیار کرده و روی آن بحثی به عمل نمی‌آورد لیکن در مجموع به آن اعتقادی نداشت. سازمان معاد را هم جسمانی می‌دانست و تفسیرش از بهشت و جهنم و نعمات و عذاب‌های آن جنبه مثالی داشت که قرآن برای برجسته ساختن آن جهت مردم آن دوره به آن تخیلات تمسک جسته است.»(۴۵-۶)

از آنجایی که حسین روحانی این کتاب را در زندان نوشته و شاید بتوان محتوای آن را ناشـی از فشار بازجویی‌ها دانست می‌توان در قضاوت او شک کرد اما محمدمهدی جعفری هم گفته است «یوسف شعار عصمت را قبول نداشت اما امامت را قبول داشت اما نه به این شکل» (۲۲۲-۱۱)

بنابراین با توجه به آثار مستقیم حاج یوسف شعار بر محمد حنیف‌نژاد بعید نیست که بتوان سخن حسین روحانی را پذیرفت خاصه آنکه از متون سازمان



رشید رضا
با تفسیر المنار و تحت تاثیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی پدرخوانده بنیادگرایان اهل سنت شد



حسن البنا
پایه‌گذار جنبش اخوان المسلمین بود که از سلفی خواندن خویش ابایی نداشت

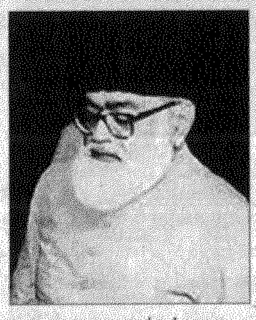
متنی در اثبات عصمت و ولایت و مهدویت در دست نیست. اما آنچه مسلم است بار مجاهدین خلق به تشکیل حکومت اسلامی است با این تفاوت که از حکومت روحانیت دفاع نمی‌کردند. حسین روحانی می‌نویسد: «در رابطه با اجتهاد و ولایت فقیه در عین حال که به طور کلی این مساله را قبول داشت لیکن با توجه به تفسیر و تحلیلی که درباره اجتهاد داشت آن را دست‌کم در آن شرایط صرفاً در صلاحیت خود می‌دید، نه در صلاحیت روحانیت. از همین رو برای اعضای سازمان هیچ‌گاه مساله تقلید از مجتهدی مطرح نبود و مرجع نهایی آن‌ها در کلیه مسائل سیاسی سازمان بود. در ضمن با اعتقاد به حکومت اسلامی این حکومت را که طبعاً خود در رأس آن بود به عنوان ولی امر تلقی می‌کرد.»

و این نیز یکی از شباهت‌های بی‌شمار مجاهدین خلق به افکار پروتستانی است؛ سازمانی که به تجددگرایی شناخته شده است همچون پاکدینان مسیحی پایه‌گذار بنیادگرایی شد و همان‌گونه که ولایت کالون جایگزین سلطنت پاپ شد رهبری سازمان جانشین پادشاهی پهلوی شد.

طالقانی مانند اکثر علمای اصلاح دین طرفدار ساده‌زیستی بود و نهضت بازگشت به مسجد را راه انداخت و حتی درباره‌ی مجلس خبرگان قانون اساسی می‌گفت: «وقتی می‌گوییم که مسجد جای همه‌گونه بحث و بررسی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نظامی است عجیب است که خودمان رعایت نمی‌کنیم.»(۴۸۱-۳۴)

طالقانی همچنین در دیداری با یک هیات کوبایی گفت: «در واقع هر انقلاب علیه ظلم، علیه استبداد، علیه استثمار در هر جای دنیا که باشد از نظر ما یک انقلاب اسلامی است چراکه روح اسلام و تعالیم اسلام در جهت رفع ظلم از همه ابنای بشر، همه انسان‌ها، مظلومین و مستضعفین است... ما در نفی استثمار، استعمار و دفاع از آزادی با مارکسیست‌ها عقاید مشترکی داریم. آنچه ما قبول نداریم اصالت ماده است. ما به اصالت خدا معتقدیم، به اصالت یک منشأ باشعور و آفریننده. به دنبال همین بحث‌ها یکی از اعضای هیات خطاب به آیت‌الله طالقانی گفت اگر اسلام این است که می‌گویید پس زنده‌باد اسلام.» (۲۶۵ و ۲۶۳-۳۴)


سیدقطب
اخوان المسلمین را رادیکالیزه کرد و آثارش درباره عدالت اجتماعی در ایران ترجمه و در گروه‌هایی مانند مجاهدین خلق با استقبال مواجه می‌شد


ابوعلی مودودی
در پایه‌گذاری اسلام‌گرایی در پاکستان نقش ویژه‌ای داشت و آثارش مورد توجه مجاهدین خلق بود

اما حیات طالقانی کوتاه بود و او درگذشت. رهبری اصلی حکومت اسلامی با آیت‌الله سیدروح‌الله خمینی بود که از اولین و صریح‌ترین منتقدان دگراندیشی و پاکدینی شیعی بود. امام خمینی اما در کرسی نهضت اصلاح دینی و بازگشت به قرآن نشست و در تلویزیون جمهوری اسلامی به تدریس و تفسیر سوره حمد پرداخت. تفسیر امام البته با اعتراض سنت‌گرایان به همین یک سوره ختم شد، با وجود آنکه در آن هنوز رگه‌های کشف‌الاسرار خودنمایی می‌کرد. آنجا که در تلویزیون به پاکدینی کسروی اشاره کرد و آن را رد کرد: «دور کردن مردم را از ادعیه و کتب دعا که یک وقتی آتش می‌زدند. یک روزی داشتند آن مردم خبیث. کسروی یک روز داشت که روز آتش‌سوزی بود، کتاب‌های عرفانی و کتاب‌های دعا و اینها را می‌آوردند می‌گفتند که آن روز آتش می‌زدند، اینها نمی‌فهمند دعا یعنی چه.» (۷۹-۳۵) امام افزود: «ما نباید بگوییم که قرآن را داریم دیگر ما به پیغمبر کاری نداریم، جدا از هم نیستند... ما اگر بخواهیم حساب را جدا کنیم قرآن علیحده باشد و ائمه علیحده باشد و ادعیه هم علیحده باشد و ادعیه را هم بگوییم که ما کاری به ادعیه نداریم و آتش‌سوزی کنیم، در آتش‌سوزی کتاب دعا بسوزانیم یا فرض کنید کتاب عرفا را بسوزانیم این از باب این است که نمی‌دانند؛ بیچاره‌اند. وقتی انسان پایش را از حد خودش بالاتر گذاشت در اشتباه می‌افتد. کسروی یک آدمی بود تاریخ‌نویس. اطلاعات تاریخی‌اش هم خوب بود، قلمش هم خوب بود اما غرور پیدا کرد، رسید به آنجا که گفت من هم پیغمبرم، همه ادعیه را هم کاملا کنار گذاشت. قرآن را قبول داشت و پیغمبری را پایین آورده بود تا حد خودش. نمی‌توانست برسد به بالا او را آورده بود پایین. ادعیه و قرآن و اینها همه با هم هستند.» (۱۹۰-۳۵) «به کلی عوض شد.» (همان) مشابه این وضع را سیدقطب درباره‌ی اخوان‌المسلمین داشت. سیدقطب از متفکران سنی بود که مفهوم عدالت اجتماعی را وارد ادبیات اهل سنت کرد: «در نظر اسلام عدالت عبارت از یک مساوات بزرگ انسانی است که تعادل همه ارزش‌ها از جمله ارزش اقتصادی را در نظر دارد و این مساوات به طور دقیق با همه شرایط و مقتضیات سازش دارد.» (۵۶-۳۲) او مالکیت فردی را ذاتی نمی‌داند: «فرد در این مال بیش از هر چیز به وکیلی شبیه است که از طرف اجتماع معین شده و تملک این مال به وسیله‌ی او بیشتر به یک وظیفه می‌ماند تا تملک و صاحب مال شدن. در واقع ثروت و مال به حسب عمومیت خود حق اجتماع است و اجتماع هم در این مال از طرف خداوند که جز او مالکی نیست جانشین است.» (۱۷۸-۳۲)

سیدقطب نقش مهمی در رادیکالیزم اخوان‌المسلمین و حرکت آنها به سوی تروریسم داشت. گفته‌اند «وی در جریان اقامت در آمریکا در سال ۱۹۴۹ زمانی که اخبار شادمانه مطبوعات آمریکایی در مورد ترور حسن البنا را مشاهده کرد به اسلام‌گرایی تندرو بدل شد.» (۳۱۷-۳۳)

عقاید سیدقطب توسط گروهی از متفکران و مترجمان مسلمان انقلابی مانند سیدهادی خسروشاهی و آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای به زبان فارسی ترجمه شد و البته از همان آغاز مورد اعتراض محافل سنتی واقع شد: «اقدام به ترجمه و نشر این قبیل کتاب‌ها در حوزه علمیه قم و محیط متحجر آن تازگی داشت و ما پس از چاپ کتاب با دو نوع اعتراض از دو سو روبه‌رو شدیم.» (۸-۳۲) سیدهادی خسروشاهی-که با محمد حنیف‌نژاد نسبت خانوادگی هم پیدا کرد-می‌گوید:«بعضی از شیوخ شیعی ما را متهم به تمایل به تسنن کردند.» (۹-۳۲) اما در نهایت «خوشبختانه هدف اصلی ما... از اقدام به ترجمه این کتاب هم‌اکنون تحقق یافته و همه ما شاهد نظامی اسلامی هستیم... و امیدواریم در مرحله تکاملی خود به ایجاد عدالت اجتماعی نیز برسد.» (۱۲-۳۲)

هدف مشترک دو گروه مجاهدین و اخوان استقرار حکومت اسلامی بود. در تهران آیت‌الله طالقانی رهبر معنوی مجاهدین در صدر حاکمیت تازه قرار گرفت و در اولین سخنان خود خواستار آن شد که «در تمام مدارس ما از ابتدایی تا دانشگاه‌ها باید قرآن و هدف‌های قرآن و نه قرائت قرآن، نه برای ثواب در تمام کشورهای اسلامی درس داده شود... مساله تعلیم قرآن لازم است. نهضت ما هم اسلامش از همین بوده است.» (۲۹۱-۳۴)

طالقانی-که برخلاف حسن البنا استقرار حکومت اسلامی را دید-در اقدامی دیگر نماز جمعه را اقامه کرد و از تعطیل شدن یا نیمه‌تعطیل شدن آن در میان شیعیان در گذشته انتقاد کرد. (۲۴۸-۳۴)

از سوی دیگر جنبش اخوان‌المسلمین در جهان عرب دستخوش تحولات مهمی شد. این جنبش به صورت مستقیم بنای مشترکی با مجاهدین خلق داشت. هر دو با یک واسطه شاگردان سیدجمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذار فکر روشنفکری دینی بودند. مصری‌ها از رشیدرضا و ایرانی‌ها از سیدمحمود طالقانی تاثیر پذیرفته بودند. رشیدرضا از متفکران عرب است که تفسیر قرآن به نام المنار را تالیف کرده و در آن بر تشکیل حکومت اسلامی به رهبری مجتهدین تاکید دارد. رشیدرضا نیز همچون طالقانی به نهاد شورا اهمیت بسیار می‌دهد و ولایت را از فرد به شورای اهل حل و عقد منتقل می‌کند.

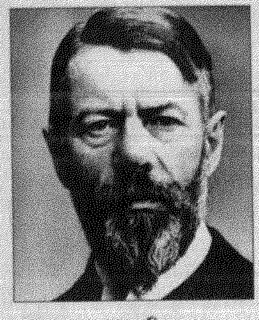
آرای رشیدرضا مستقیما بر حسن البنا بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین اثر گذاشت. حسن البنا معتقد بود: «قرآن توانسته است تمامی علوم جهان را آن هم در یک آیه بگنجاند. او آنان را به پیروی از قرآن ترغیب کرد.»(۷۹-۳۱) حسن البنا در مصر از پیشتازان حرکت بازگشت به قرآن بود و از سلفی خواندن خود و اخوان ابایی نداشت تا جایی که در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید: «شما می‌توانید بگویید و هیچ کس هم نمی‌تواند شما را بازدارد که اخوان‌المسلمین جنبشی است سلفی، شیوه‌ای است خاسته از سنت، حقیقتی است صوفیانه، سازمانی است سیاسی، گروهی است پهلوانی، انجمنی است علمی و فرهنگی، نهادی است اقتصادی و آرمانی است اجتماعی.» (۸۰-۳۱)

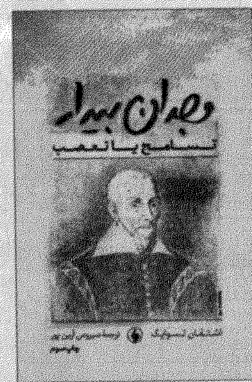
اخوان صراحتا خواستار «تفسیر و توضیح کامل قرآن کریم با بازگشت به اسلام اصیل و زدودن غبار قرون از چهره آن و پاک کردن هر چه ناخالصی و دروغ و خرافات از ساحت مقدس آن» (۸۱-۳۱) بودند. اخوان اولین گروه سنی بودند که صراحتا خواستار استقرار حکومت اسلامی بودند و در برابر تلقی سنتی اهل سنت که هر حکومتی را حکومت اسلامی می‌دانستند، تنها حکومت ایدئولوژیک اسلامی را حکومت اسلامی می‌شمردند. روابط اخوان‌المسلمین با الازهر مشابه روابط پروتستان‌های مسیحی با واتیکان بود. آنان علیه نظم سنتی دینی به پا خاسته بودند و خواستار دینی انقلابی و معنوی بودند و مقصود حسن البنا از حقیقت صوفیانه نیز اجمالا اشاره به تاثیر تصوف در تسنن بود. اخوان‌المسلمین در تداوم خود با آرای سیدقطب و محمد قطب رادیکالیزه شد. اگر فرض کنیم که رشیدرضا با سیدمحمود طالقانی و حسن البنا با محمد حنیف‌نژاد قابل قیاس است می‌توان سیدقطب را با علی شریعتی مقایسه کرد که ناخودآگاه به نظریه‌پرداز مجاهدین بدل شد و با وجود آنکه مجاهدین در تحلیل نهایی او را قبول نداشتند و حتی محمدمهدی جعفری می‌گوید: «سازمان افراد و کادرهای هوادار خویش را از رفتن به حسینیه ارشاد منع می‌کرد و می‌گفت آنجا مرکزی در شمال شهر است که برای بورژواها ساخته شده و صحبت‌های دکتر شریعتی لالایی است. من خودم از شهیدان ناصر صادق و سعید محسن این حرف‌ها را شنیدم. آنان نظر مساعدی به دکتر شریعتی نداشتند.»(۳۹-۲۷) اما خود جعفری می‌افزاید: «در اوایل دهه پنجاه نظرشان درباره دکتر شریعتی اینگونه بود که کرسی آماده و آزموده پاکدینان به منتقدان آنان رسید و سلاحی که آنان علیه سنت تیز کرده بودند سر خود آنان را برید. به زودی نه‌تنها آثار پاکدینان و پیرایشگران و دگراندیشان حذف شد بلکه مجاهدین به عنوان فرزندان معنوی و شاخه‌ی عملی آنان در برابر حکومت تازه قرار گرفتند. آنان که در ترویج متن‌گرایی نقش ویژه‌ای داشتند، آنان که در احیای نهاد جمعه نقش داشتند، آنان که فکر اهل سنت را به جهان اهل بیت آوردند، آنان که ایده حکومت اسلامی و نماز جمعه را بازسازی و بازتولید کرده بودند، خود اولین مخالفان و اپوزیسیون مسلح حکومت اسلامی شدند.»

۴ گذار از پروتستانتیسم اسلامی

سلفی‌های شیعی و سنی گرچه در پدید آمدن نهضت‌های اسلامی جدید نقش محوری داشتند اما هرگز نتوانستند همه قدرت را به دست آورند. دولت وهابی عربستان به عنوان مهم‌ترین پایگاه سلفی‌های سنی هرگز از سلطنت سعودی دست نکشید و در نهایت سازمان القاعده به عنوان شبکه جهانی سلفی‌گری سنی از درون آن بیرون آمد و حکومت طالبان در افغانستان و حرکت داعش در عراق و شام را پدید آورد. از درون اخوان‌المسلمین هم حرکت‌های افراطی مانند نهضت جهاد و تکفیر پدیدار شد که شاخه مصری القاعده است. شگفت‌آور است که این چنین سلفی‌گری که خود را نهضتی مترقی جلوه می‌داد به نهضتی ارتجاعی بدل شد. مخالفت القاعده با آموزه‌های الازهر و نیز پاره‌ای عقاید آن مانند مخالفت با هنرهای تجسمی که اوج آن در انفجار مجسمه بودا در افغانستان بود، نشان‌دهنده ریشه‌های پروتستانی این نهضت سلفی است. نفی قانون و اکتفا به قرآن، ترجیح عمل بر نظر، غلبه تحصیلکردگان علوم فنی و مهندسی بر علوم انسانی و اجتماعی هواداران القاعده، غلبه جهاد بر اجتهاد، موج سلفی‌های غربی که به ارتش‌های سلفی سنی می‌پیوندند از همسویی‌های شگفت میان پروتستانتیسم غربی و شرقی است که آن را در معرض ترازدی بزرگی قرار می‌دهد. در مذهب شیعه اما سلفی‌گری در هر دو نهاد حکومت و اپوزیسیون تداوم یافت؛ جریان راست‌افراطی در درون حکومت با آموزه‌هایی که به صورت رسمی تبلیغ می‌شود و جریان چپ افراطی در بیرون حکومت که با آن آموزه‌های رسمی خویشاوندی فکری دارند. در واقع به نحو شگفت‌انگیزی سلفی‌گری شیعی هم در حکومت و هم در اپوزیسیون نفوذ قابل توجهی دارد و علیه سنت‌گرایی و تجددگرایی واقعی از دو جبهه عمل می‌کند.

سلفی‌گری غالب و مغلوب در عین حال به یک میزان از مارکسیسم تاثیر پذیرفته و در واقع تحت نفوذ گفتمانی مارکسیسم اسلامی است. غرب‌ستیزی، نص‌گرایی افراطی، عقل‌ستیزی به خصوص ضدیت با فلسفه به عنوان یک مکتب یونانی، پوپولیسم و مبارزه با نخبه‌گرایی از وجوه مشترک هر دو جریان است. در این میان البته از روشنفکران متدین و مسلمان هستند افرادی که به درستی به آسیب‌شناسی جریان نواندیشی دینی پرداخته‌اند و از آنجایی که دریافته‌اند نقد درون گفتمانی نواندیشی و روشنفکری و اصلاح‌طلبی دینی مقدم بر نقد بیرونی آن است و موثرتر واقع می‌شود، خود در مقام اصلاح اصلاح دینی برآمده‌اند. تقی رحمانی یکی از آنان در مناظره‌ای با فرزند دکتر علی شریعتی می‌گوید: «شریعتی پروتستانتیسم بنیادگرا را اندید اما ما در زمانی بودیم که دیدیم... از نظر من پروژه اصلاح دینداری در غرب حدود صد سال با پروتستانیسم به تعویق افتاد... پروژه پروتستانیسم در ایران پروژه‌ای عجولانه جلوه [کرد]... اگر دکتر شریعتی مثل خانم [سوسن] شریعتی این‌گونه جزئیات پروتستانیسم را مطالعه کرده بود به هیچ‌وجه بحث پروتستانیسم را در ایران مطرح نمی‌کرد... اساسا نمی‌توان پروژه پروتستان را در اسلام که سیاسی است پیاده کرد. اسلام همواره با دولت‌ها نسبت برقرار می‌کند. این رابطه گاهی براساس تعامل و گاهی براساس تقابل است. پروتستانیسم می‌خواهد اسلام را به حوزه خصوصی براند که این شدنی نیست. آنها سعی دارند زندگی را از دین تهی کنند که این خلأ بازگشت بنیادگرایانه را به همراه دارد... پیوند افلاطون با مسیح به شکل پروتستانی نوعی بنیادگرایی تولید می‌کند که می‌خواهد تمام جهان را مانند خود کند... اگر با نگاه امروز خود در زمان شریعتی بودم به او توصیه می‌کردم اسلام منهای روحانیت را مطرح نکند چون با پروژه اصلاح دینداری سازگار نیست... بیشتر مردم تنبل‌تر از آن هستند که بتوانند بی‌واسطه با خدا تماس بگیرند... به نظر من نمی‌توان واسطه بین خدا و انسان را برای همه انسان‌ها از بین برد... می‌خواهم بگویم ما از دوره شریعتی گذشته‌ایم... شریعتی... خودش بت‌شکنی بزرگ بود و برای امروز برخی بت است. اینکه هر بت‌شکنی بت می‌شود ناتوانی نوع بشر است... مساله ما با شریعتی، سیدجمال و اقبال در این است که با عقیده صرف نمی‌شود کشور ساخت، اگر بسازیم مثل آقای اقبال لاهوری می‌شود. در همه دنیا کشورها ارتش دارند اما در پاکستان، ارتش دولت دارد! تمام رهبران بنیادگرا که در آمریکا درس خوانده‌اند، مسلمانان دانشگاه‌رفته‌اند، سنت‌گرایان ما زیاد بنیادگرا نیستند. آنها که بیشتر تحصیلات دانشگاهی دارند بنیادگرا می‌شوند. بازگشت به متن صرف گاهی منجر به بی‌پروایی در تفسیر می‌شود. اکبر گودرزی یک طلبه بود اما بی‌پروایی در تفسیر داشت و این بی‌پروایی عواقب خودش را داشت و با بی‌پروایی که الان بن‌لادن در تفسیر متن دارد. بن‌لادن معتقد است که جانشین خداست. وی می‌گوید کل دستگاه علمای اهل سنت به درد نمی‌خورد و من درکم از قرآن صحیح است. مقایسه کنید او را با شیخ محمد عبده»(۶ تا ۱۷-۲۳)


ماکس وبر
ریشه‌های پروتستانی سرمایه‌داری را نشان داد اما نشان دادن ریشه‌های بنیادگرایی مغفول مانده است



وجدان بیدار
این اثر برجسته ادبی و تاریخی تصویری گویا از استبداد دینی در جمهوری مسیحی ژنو را نشان می‌دهد

در سال‌های اخیر افزون بر برخی روشنفکران ملی-مذهبی، روشنفکران دیگری از عرفی و مذهبی تا چپ و لیبرال مانند محمدرضا نیک‌فر و سیدجواد طباطبایی به نقد و بررسی موشکافانه پروتستانتیسم اسلامی پرداخته‌اند که نشان‌دهنده یک تحول جدی در جامعه ایران است. آنان قصد دارند «وجدان بیدار» جامعه‌ای باشند که روشنفکران‌اش به اندازه حاکمان‌اش در افسون و افسانه‌ی پروتستانتیسم اسلامی فرو رفته‌اند. گذار از پروتستانتیسم اسلامی البته عبور از اصلاح دینی نیست. اصلاح دینی حتی در غرب مسیحی گزینه‌های آزادیخواهانه‌تری دارد که در سنت اومانیست‌ها و کاتولیک‌های اصلاح‌طلب (ژزویت‌ها یا یسوعی‌ها) جلوه‌گر شد و از دید روشنفکران ما پنهان مانده است. شاید پس از صد سال گشت و گذار به دنبال یافتن لوتر و کالون ایرانی و شیعی و اسلامی باید به دنبال آراسموس بگردیم. شاید جامعه ایران بیش از آنکه به مارتین لوتر نیاز داشته باشد به جان لاک نیاز دارد و بیش از آنکه به اصلاح دینی نیازمند باشد به اصلاح سیاسی محتاج است؛ چراکه دیدیم اصلاح دینی چگونه به استبداد دینی ختم می‌شود.■

منابع و مآخذ:

۱ـ اشتفان تسوایگ، وجدان بیدار [تسامح یا تعصب]، ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور، نشر فرزان روز: ۱۳۹۳.
۲ـ فرانکلین لوفان بومر: جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه‌ی غربی [گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز]، ترجمه حسین بشیریه، مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۵
۳ـ علی شریعتی: چه باید کرد؟ [مجموعه آثار ۲۰]، انتشارات قلم ۱۳۷۰
۴ـ عبدالکریم سروش: از شریعتی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۵ـ فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، انتشارات خوارزمی: ۱۳۴۹
۶ـ حسین احمدی روحانی: سازمان مجاهدین خلق، مرکز اسناد انقلاب اسلامی: ۱۳۸۴
۷ـ محمدمهدی جعفری: سازمان مجاهدین خلق از درون، به کوشش سیدقاسم یاحسینی، نشر نگاه امروز: ۱۳۸۳
۸ـ لطف‌الله میثمی: از نهضت آزادی تا مجاهدین، نشر صمدیه: ۱۳۷۸
۹ـ لطف‌الله میثمی: آنها که رفتند، نشر صمدیه: ۱۳۸۲
۱۰ـ جمعی از پژوهشگران: سازمان مجاهدین خلق، پیدایی تا فرجام (۸۴ـ ۱۳۴۴)، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی: ۱۳۸۴، ج ۱
۱۱ـ یادآور: کتاب ماه فرهنگی، تاریخی، نشریه موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران شماره‌های ۱۲-۹، تابستان ۱۳۹۱
۱۲ـ [سازمان مجاهدین خلق ایران]: راه انبیاء، راه بشر [ایدئولوژی ـ کتاب سوم] ـ بی‌تا ـ بی‌نا
۱۳ـ ماکس وبر: اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، انتشارات جامی: ۱۳۸۸
۱۴ـ سیدجواد طباطبایی: جدال جدید و قدیم (تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، ج ۱)، نشر نگاه معاصر: ۱۳۸۲
۱۵ـ ژاک بارزون: پانصد سال حیات فرهنگی غرب (تاریخ پانصدساله)، ترجمه ابوتراب سهراب، موسسه انتشارات نگاه: ۱۳۸۷
۱۶ـ سارا فلاورز: اصلاحات، ترجمه رضا یاسایی (از مجموعه تاریخ جهان)، انتشارات ققنوس: ۱۳۸۲
۱۷ـ شریعت سنگلجی: کلید فهم قرآن، بی‌نا، بی‌تا
۱۸ـ شریعت سنگلجی: توحید عبادت، یکتاپرستی، بی‌نا، بی‌تا
۱۹ـ شریعت سنگلجی: محوالموهوم، شرکت چاپخانه تابان: ۱۳۲۳
۲۰ـ محمد سنگلجی: تفسیر سوره مبارکه حمد، کانون انتشارات محمدی
۲۱ـ امام خمینی: کشف‌الاسرار، بی‌تا، بی‌نا
۲۲ـ احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، راه توده
۲۳ـ چشم‌انداز ایران: دوماهنامه سیاسی و راهبردی، صاحب‌امتیاز و مدیرمسوول لطف‌الله میثمی، شماره‌های ۶۴ و ۶۵، آبان تا بهمن ۱۳۸۹
۲۴ـ یوسف شعار: تفسیر آیات مشکله، انتشارات مجلس تفسیر تبریز: ۱۳۳۹
۲۵- سیدحسن تقی‌زاده و دیگران: کاوه (نشریه‌ی ایرانیان در آلمان ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲ م) [دوره کامل به اهتمام عبدالکریم جربزه‌دار، انتشارات اساطیر: ۱۳۸۴]
۲۶- هیکو آبرمان: لوتر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین رادمهر، ابوتراب سهراب، نشر چشمه ۱۳۸۵
۲۷- جعفر شعار: یادنامه استاد حاج میرزا یوسف شعار، مجلس تفسیر قرآن، تهران: ۱۳۵۲
۲۸- هدی صابر: سه هم‌پیمان عشق [روایتی از بینش، روش و منش محمد حنیف‌نژاد، سعید محسن و اصغر بدیع‌زادگان]، انتشارات صمدیه ۱۳۸۸
۲۹- عبدالوهاب فریدتنکابنی: اسلام و رجعت، بی‌تا، بی‌نا
۳۰- سیدمحمود طالقانی: پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، جلد اول
۳۱- اسحاق موسی‌الحسینی: اخوان‌المسلمین، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، انتشارات اطلاعات: ۱۳۸۷
۳۲- سیدقطب: عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی، انتشارات کلبه شروق: ۱۳۷۹
۳۳- برونیار لیا: جمعیت اخوان‌المسلمین مصر، ترجمه عبدالله فرهی، پژوهشکده تاریخ اسلام: ۱۳۸۸
۳۴- از آزادی تا شهادت، انتشارات ابوذر و شرکت سهامی انتشار
۳۵- امام خمینی: تفسیر سوره حمد، انتشارات پیام آزادی: ۱۴۰۰ مق